VILIM KEILBACH

UVOD U PSIHOLOGIJU RELIGIJE

I

1939

KEILBACH / UVOD U PSIHOLOGIJU RELIGIJE 1



KNJIŽNICA »ŽIVOTA«

NIZ III KNJIGA I

Uvod u psihologiju religije

Prvi svezak

Historijski razvitak i metode

Napisao

Dr. Vilim Keilbach

sveučilišni docent

IZDAJE KNJIŽNICA ŽIVOTA ZAGREB I/147

DR. VILIM KEILBACH

UVOD
U PSIHOLOGIJU RELIGIJE

I

ZAGREB 1939

IMPRIMATUR

Zagrebiae, die 31. Octobris 1938

Dr. Fr. Salis-Seewis
Vic. Gen.

GELEITWORT

Der Verfasser, dessen Buch über die »Problematik der Religionen« mir sehr vorteilhaft bekannt ist, hatte die Freundlichkeit, mir das vorliegende Werk im Manuskript vorzulegen. In ausführlicher persönlicher Aussprache unterrichtete er mich über seine religionspsychologische Studie. Ich konnte seiner Methode und seinen Ergebnissen umso freudiger zustimmen, als ich in ihnen die Anregungen meiner eigenen religionspsychologischen Lebensarbeit schon weithin verwirklicht sah und daraus die Hoffnung schöpfen durfte, der Verfasser werde das mit zum System ausbauen helfen, was ich in meinen zahlreichen religionspsychologischen Einzeluntersuchungen und in meiner Schriftenreihe »Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion« oft unter opfervollsten Mühen erstrebt habe.

Das auszusprechen, ist mir ein herzliches Bedürfnis. Möge dieses Geleitwort eine günstige und förderliche Empfehlung für das Buch des tüchtigen jungen Gelehrten sein!

Die Religionspsychologie ist und bleibt uns eine Erfahrungswissenschaft. Sie will und kann keine »Dogmen« erzeugen. Aber ihr Dienst an der wissenschaftlichen und praktischen Theo-

UVODNA RIJEČ

Pisac knjige o »problematici religija«, s kojom sam se s puno koristi upoznao, bio je tako ljubazan da mi ovo djelo (Uvod u psihologiju religije) pokaže u rukopisu. U dugom međusobnom razgovoru obavijestio me je o ovoj svojoj religijsko-psihološkoj studiji. Mogao sam odobriti njegovu metodu i njegove rezultate utoliko radosnije, što sam u njima vidio već dosta daleko oživotvorene poticaje mog vlastitog životnog rada na psihologiji religije i odatle se smio nadati da će pisac pomoći da se izgradi u sistem ono za čim sam ja često uz pun požrtvovanja trud težio u svojim mnogobrojnim religijsko-psihološkim pojedinačnim istraživanjima i u mojoj kolekciji »Rasprave k filozofiji i psihologiji religije«.

Srdačna mi je potreba da to izjavim. Neka ova uvodna riječ bude povoljna i korisna preporuka za knjigu sposobnog mladog učenjaka!

Psihologija religije jest i ostaje iskustvena znanost. Ona neće niti može stvarati »dogme«. No njezina služba za znanstveno i praktično bogoslovlje pokazala se sad ipak kao neophodno

logie hat sich trotz aller Hemmungen, die hier schon eingeschaltet worden sind, nun doch als unentbehrlich erwiesen. Die wahrhaft lebenspendende und die verlebendigte Theologie als »Weisheit des Lebens« bedürfen der seelischen Aufhellung und der seelischen Pflege, sonst stossen sie ins Leere. Damit soll gewiss keinem übermütigen Psychologismus das Wort geredet sein! Indes ist der Aufbau auf der gegenwärtigen Erfahrung und ihren religiösen Forderungen zweifellos vordringlicher als jede — noch so wichtige — Anknüpfung an religionsgeschichtliche und ethnologische Probleme. Die heutigen Tatsachen und Aufgaben brennen gerade dem Religionspsychologen auf dem Herzen. Er darf sich mitberufen fühlen, Wichtiges zu ihrer Lösung beizutragen.

Diesen Zweck soll das vorliegende Buch miterfüllen. Meiner Ueberzeugung nach ist es dazu trefflich imstande. Ich wünsche ihm einen gesegneten, fruchtbaren Erfolg.

Würzburg, den 14. September 1938

potrebna, usprkos svim zaprekama koje su se ovdje već stavljale. Bogoslovlje koje uistinu daje život i koje je oživljeno, kao »mudrost života«, treba da se psihološki razjasni i duševno njeguje, inače udara u prazno. Time sigurno nisam htio ništa reći u prilog obijesnom psihologizmu! Međutim je bez sumnje potrebnije izgrađivanje na sadašnjem iskustvu i njegovim religioznim zahtjevima, nego bilo kakvo — pa ma kako važno — nadovezivanje na religijsko-historijske i etnološke probleme. Psihologu religije baš je mnogo stalo do današnjih činjenica i zadaća. On smije da se osjeća uz druge pozvanim da pridonese važne priloge za njihovo rješenje.

Da se ispuni ova svrha, treba ova knjiga da pripomogne. Po mom uvjerenju ona je za to vrlo prikladna. Želim joj blagoslovljen, plodonosan uspjeh.

U Würzburgu 14 rujna 1938

Professor Dr. Georg Wunderle.

S A D R Ž A J

Geleitwort — Uvodna riječ 7

Prvo poglavlje:

Što je moderna psihologija religije? 11
Pristup 11
Psihologija religije kao empirička znanost 12
Glavni prigovori protiv psihologije religije 15
Kako se dijeli psihologija religije? 17
Primitivno promatranje i spontano ispovijedanje 18
Zaključak 22
Literatura 23

Drugo poglavlje:

Američka psihologija religije 24
Opća naučna situacija 24
Prvi počeci psihologije religije 25
Edwin D. Starbuck 25
William James 29
Nekoliko važnijih pisaca 39
Zaključak 41
Literatura 41

Treće poglavlje:

Patologističko-pozitivistička psihologija religije 43
Patologističko-pozitivističke tendence 43
Théodule Ribot 44
Théodore Flournoy 45
Patološka metoda 49
Zaključak 50
Literatura 50

Četvrto poglavlje:

Psihoanalitička psihologija religije 52
Psihoanaliza 52
Psihoanalitička terapija 55
Slabi temelji... zablude 55
Sigmund Freud: o religiji 56
Theodor Reik 64
Otto Rank i Hanns Sachs 66
Oskar Pfister 67
Zaključak 69
Literatura 70

Peto poglavlje:

Individualna psihologija i religija 72
Što je individualna psihologija? 72
Bog i religija 75
Zaključak 78
Literatura 80

Šesto poglavlje:

Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije 82
Što je genetička etnopsihologija? 82
Etnopsihološka metoda 83
Religija u svijetlu etnopsihološke metode 86
Pravi početak religije 89
Rudolf Otto: sveto — numinozno 93
Zaključak 95
Literatura 96

Sedmo poglavlje:

Metodičko-empirička psihologija religije u Njemačkoj 97
Nova naučna situacija 97
»Transcendentalna psihologija religije« 100
Opet etnopsihološka tendenca 104
Empirička metoda 106
Zaključak 111
Literatura 111

Osmo poglavlje:

Eksperimentalna psihologija religije 113
Novi putevi 113
Novi pojam eksperimenta 114
Samoopažanje i eksperiment 116
Samoopažanje u psihologiji religije 119
Girgensohnovi eksperimenti 121
Novije korekture 125
Zaključak 126
Literatura 126

Pogovor 127

Indeks stvari 130

Indeks imena 132

PRVO POGLAVLJE

Što je moderna psihologija religije?

PRISTUP

Psihologija religije je danas vrlo aktuelna znanost. Skoro bismo mogli reći da je ona danas u modi.

Kako je do toga došlo?

»Historijske« metode prošlog stoljeća vodile su do znatnih rezultata na najrazličnijim naučnim područjima. Naročito je povijest religija proširila vidike religijske znanosti, pa se pod njenim utjecajem moderno protestantsko bogoslovlje takoreći izrodilo u *historizam*. To znači da se bogoslovlje prvenstveno smatralo ispitivanjem religije u njenim historijskim činiocima, u njenoj historijskoj prošlosti. U jednu ruku je to vodilo do nekog relativističkog shvaćanja religije, jer nepregledna mnogovrsnost religija kao da opravdava vjerski relativizam. Svakako je historizam izgubio kontakt s religioznošću. Dok je iza historizma općenito slijedila reakcija u obliku takozvane životne filozofije, u protestantskom bogoslovlju zapažamo kako sve više prevladava jedna *psihološka tendenca* u svrhu naročitog opravdanja i produbljivanja bogoslovskih problema (M. Reischle, G. Runze, E. Troeltsch, A. Harnack, G. Wobbermin, Fr. Heiler, R. Otto i drugi). O pravim filozofskim i bogoslovskim razlozima ove psihološke tendence govorit ćemo poslije. Nešto kasnije zapažamo tu istu tendencu i u katoličkoj stručnoj literaturi, dakako u sasvim drugoj suvislosti (W. Schmidt, B. Bartmann, A. Rademacher i drugi). U tom se očituje svijest, da historijske pojave nisu zadnji odgovor na pitanje o religiji, već da se i one osnivaju na jednom dubljem sloju stvarnosti. Tek duševno proživljavanje stvara historijske oblike religije. Zato se posve naravno ukazala naučna potreba da se ispituje religija unutar samih granica duševnog proživljavanja, religija kao kompleksna subjektivna stvarnost, a to je *religioznost*.

U metodičkom se pogledu psihološko ispitivanje religioznosti najzgodnije nadovezuje na povjesno istraživanje religija. Iako se ni povijest religija ne može odreći svakog psihološkog promatra-

nja religioznih pojava (najmanje to može *poredbena povijest* religija), ona ipak u prvom redu uočuje izvanjske oblike religije, te time tek omogućuje prodiranje u nutarnjost religioznosti, zapravo u ono svetište duše, gdje proživljavamo religiju na jedinstven način, to jest sasvim drukčije nego što proživljavamo takozvane profane duševne vrednote. Takvim se postupkom ujedno najbolje izbjegava opasnost aprioristićkog konstruiranja religioznosti, jer se polazi od stvarnih činjenica. Osim toga ne treba smetnuti s uma da nam baš povijest religija stavlja na raspolaganje nepregledni niz nepobitnih činjeničnih podataka. Po njima se s pravom možemo i moramo orijentirati.

Religiozno je doživljavanje dio višeg duhovnog života, gdje je svaka pojedina doživljajna nijansa od naročitog značenja. Najplemenitiji duševni čini proživljavaju se u religiji na najintenzivniji i najčišći način. Prema tome je predmet psihologije religije vrlo zanimljiv, što uostalom potvrđuju velike simpatije kojima se u javnosti primaju spisi psihološko-religioznog značaja. Štoviše, zadnjih je decenija nastao naročiti literarni tip s religioznim sadržajem sa stanovišta psihološkog razumijevanja i tumačenja.

Mnogi se, nažalost, zaustavljaju kod čisto psihološkog opisivanja religioznih doživljaja i kod čisto psihološkog raščlanjavanja religioznih vrednota, ne pitajući dalje za njihovu metafizičku fundiranost. Neki se čak približuju pravom psihologizmu, isključivom tumačenju religije po psihološkim metodama i teorijama, bez obzira na to da li sama narav predmeta uopće dopušta takvo tumačenje kao zadnji odgovor i zadnje rješenje. Ne bismo nikad smjeli zaboraviti, da ono što je svijesno ne mora biti i istinito.

PSIHOLOGIJA RELIGIJE KAO EMPIRIČKA ZNANOST

Ne ulazeći ovdje u prijepor oko pojma religijske znanosti,[1] spominjem da shvaćam *religijsku znanost* kao nauku, koja se bavi ispitivanjem religije uopće, to jest naučno-teoretskim istraživanjem i tumačenjem svih religioznih pojava. Kao takva bitno se razlikuje od bogoslovlja, koje se isključivo bavi religioznim pojavama i religioznim sadržajem jedne određene vjere, koju obično smatra jedinom pravom i ujedno objavljenom religijom. Religijska znanost ima razmjerno kratku prošlost kao metodički izgrađena nauka. Potsjećam samo na slijedeće činjenice. Svojom destruktivnom filozofsko-bogoslovskom kritikom reformacija je religiju u principu izvrgnula sudbini »autonomne« znanosti. Posljedice toga dobro se vide u filozofiji prosvjetiteljstva, naročito u »naravnoj religiji« racionalističkog deizma, za koju kaže A. Sabatier da uop-

[1] Vidi o tome: J. *Wach*, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig 1924.

će nije nikakva religija, već samo prazna apstrakcija.[2] Religijska je znanost ipak tek polovicom 19 stoljeća procvala, kad je naročito poredbeno istraživanje jezika omogućilo tačnije upoznavanje i razumijevanje mnogih poganskih kultura i religija, o kojima osobito misionari i danas neprestano stiču nove podatke.

Religijsku znanost dijelimo u više disciplina prema različnom stanovištu, s kojeg se promatraju religiozne pojave.

Povijest religija istražuje sadržaj, podrijetlo i razvitak pojedinih konkretnih religija. Ona se, dakle, bavi religijom u objektivnom smislu, i to ukoliko se religija manifestira u različnim konkretnim historijskim oblicima. Takvo istraživanje po svojoj naravi vodi često do dosta tačnog utvrđivanja vremenskih i mjesnih odnosa između pojedinih religija. To opet vodi do boljeg razumijevanja svega onoga čime se pojedine religije naročito odlikuju. — Na toj je osnovi nastala takozvana *poredbena povijest religija.* Ona neće samo tipološki grupirati religiozne pojave i činjenice, nego pozitivno ide za tim da utvrdi njihove međusobne *uzročne* odnose. — U naše se dane sve više govori i o *sociologiji religije,* koja sa socijalnog stanovišta promatra religiozne činjenice. Ona radi općenito o odnosu religije prema građansko-svjetovnom društvu, a ide za tim da pronađe one socijalne oblike, kojima se religija može služiti da što uspješnije postigne svoju svrhu. — *Psihologija religije* ispituje religiju kao nutarnje duševne procese (religioznost), dakle religiju u subjektivnom smislu. — Konačno se *filozofija religije* kao normativna znanost bavi metafizičkim opravdanjem religije bilo u subjektivnom bilo u objektivnom smislu.

Psihologija religije može se definirati kao znanost, koja *istražuje naše subjektivno religiozno proživljavanje ili našu religioznost* (obiectum materiale) *isključivo kao iskustvene činjenice* (obiectum formale). Ona se ne bavi teorijama ili spekulativnim refleksijama o religiji, nego kao empirička znanost jedino nastoji utvrditi i opisati naše stvarno religiozno iskustvo u najrazličnijim njegovim konkretnim oblicima. Religiozno je proživljavanje vrlo komplicirano, a spada u najskriveniju sferu duševnog života. Ono je po cijeloj svojoj naravi tako nježno i tako tajanstveno, da je skoro nemoguće dosegnuti njegovu izvornost. Pravi je religiozni život uronjen u struju nepregledno nijansiranih čuvstava, koja dolaze i prolaze, a koja se u jednu ruku protive svakoj svijesnoj kontroli. To su jedinstveni doživljaji, koji se ne vraćaju šablonski u svom

[2] »Je comprends maintenant pourquoi la «religion naturelle» n'est pas une religion . . . Au fond, cette prétendue religion n'est que de la philosophie. Elle naquit aux époques de rationalisme, de travail critique, de raison impersonnelle et n'a jamais été qu'une abstraction.« A. *Sabatier,* Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.' Paris (bez godine), str. 26.

prvotnom čaru, doživljaji koji i nama samima, koji smo ih možda u različnim dimenzijama lično iskusili, ostaju ponajviše nepristupačni, neshvatljivi, zagonetni.[3]

Religioznost je uglavnom skup onih duševnih čina, kojima čovjek na jedinstven način proživljava svijest svoje ovisnosti o nekom natčovječanskom i nadzemaljskom »božanstvu«, to jest svijest svoje ovisnosti o nekoj naročitoj višoj osobnoj moći. U tom se proživljavanju očituje odnos podređenosti čovjeka prema »božanstvu«. Religioznost je uvijek *dedikativan* stav; nije priznanje ovisnosti i podređenosti u običnom smislu riječi, već je naročito *poklonstveno* priznanje.

U psihologiji religije istražuju se religiozne pojave samo kao naročiti psihički (duševni) procesi ili kao doživljaji naše svijesti. Na osnovi činjeničnog promatranja ima se ustanoviti, da li su to čini razuma, volje ili čuvstva. Možda je religioznost jedinstven čin, kod kojeg su angažirani i razum i volja i čuvstvo. U tom će se slučaju morati dalje ustanoviti, koji su elementi bitni i koji nisu. Od velike je također važnosti da se iz psihologije religije isključe filozofska i bogoslovsko-dogmatska pitanja: na pr. neumrlost duše, Krist, Trojstvo, itd. Ova pitanja mogu doduše dobiti izvjesno psihološko značenje, ali ipak tek onda, kad su već filozofski odnosno dogmatski opravdana. Zato ni ne spadaju direktno u psihologiju religije različni oblici »objektivne« religije, to jest historijske religije kao takve, već se u njoj u prvom redu ispituje subjektivno, individualno religiozno iskustvo. Ali budući da se subjektivnim religioznim doživljavanjem u nekom smislu stvaraju izvjesni obredi i tradicije kao objektivne norme (čime nije rečeno da te norme ne mogu biti pozitivno propisane!), to se također mogu ispitati oni subjektivni motivi, koji vode do takvih objektivnih oblika. Obratno se može i religiozni život pojedinca promatrati i ispitati obzirom na njegovu ovisnost o utjecaju objektivnih tradicija.

M. *Penido* razlikuje empirički, filozofski i bogoslovski tip psihologije religije, i to ne kao da se svi dosadašnji radovi na području psihološkog istraživanja religioznosti mogu jednostavno uvrstiti u jednu od ovih kategorija, nego u tom smislu što se po njemu religiozni čin može psihološki ispitati sa stanovišta iskustva, filozofije i bogoslovlja. *Empirički* se tip osniva na samom iskustvu, a može se shvatiti u dvostrukom smislu. Prvo, da nastojimo jednostavno opisati religiozne pojave bez ikakvog obzira na religioznu svijest subjekta, to jest pazeći samo na izvanjsko reagiranje subjekta u različnim »religioznim« situacijama; to je »behavioristički« pravac. Drugo, da se direktno bavimo psihičkim sadržajem religiozne svijesti; to je introspektivni pravac. *Filozofski* je tip psihologije religije zapravo dio filozofije religije, jer se bavi ontološkim raščlanjavanjem religioznih čina. *Bogoslovski* tip psihologije religije promatra religiozne čine pod vidom objave odnosno pod vidom njihove nadnaravnosti, tako da je to formalno teologija, a samo materijalno psiholo-

---

[3] Ovo nekoliko rečenica kao i kasniji izvodi o glavnim prigovorima protiv psihologije religije uzeti su uz male promjene iz mog predavanja: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937, str. 218—232.)

gija. — Penido pobliže ispituje introspektivni pravac empiričkog tipa psihologije religije. Odgovarajući na Schelerove fenomenološke prigovore protiv empiričkog istraživanja religioznosti brani mogućnost psihologije religije, ali odmah naglašuje i njenu »radikalnu nedostatnost«. Ispravno primjećuje da ona kao takva ne odlučuje o samoj specifičnosti religioznih čina, već samo klasificira i opisuje one svijesne čine, za koje subjekt sigurno drži da su religiozni. Pozivajući se na Maritainov pojam znanosti smatra da je psihologija religije nužno ovisna o filozofskim i bogoslovskim orijentacijama, a da ipak ne gubi svoju metodičku autonomiju. U tom je samo toliko istine, da čisto psihološko promatranje ne vodi do zadnjeg odgovora o biti pojedinih pojava što ih istražuje. To ona uostalom ni neće![4]

GLAVNI PRIGOVORI PROTIV PSIHOLOGIJE RELIGIJE

Ima više ozbiljnih prigovora protiv psihologije religije. Reći će se prije svega da konkretni religiozni život nije čisto naravno duševno zbivanje, nego da je sasvim prožet nadnaravnom Božjom milošću, koja ima svoju naročitu nadnaravnu dinamiku i svoje osobite nadnaravne zakone, pa da se svaki pravi religiozni doživljaj uslijed toga direktno protivi psihološko-naučnom promatranju. Reći će se osim toga da je pravi religiozni život i po svom naravnom psihičkom aspektu nepristupačan ne samo tuđem nego i vlastitom opažanju, a da se samo nastrani, egzotični, histerički doživljaji mogu znanstveno ispitati.

Radi se, dakle, uglavnom o dvostrukoj načelnoj poteškoći. *Prva* je poteškoća u tome što stvarno živimo u nadnaravnom redu, i to ili pozitivnim ili negativnim religioznim životom. To je, kažu bogoslovi, zajamčeno Božjom objavom. Čisti je naravni red prema tome samo suha apstrakcija, a kao takav ne može biti predmet konkretnog činjeničnog promatranja.[5] *Druga* se poteškoća sastoji u tome što religioznost i po svojoj naravnoj komponenti to-

---

[4] M. T.-L. *Penido*, La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations. Paris 1935, str. 1—40. Vidi moju opširnu recenziju: Bogoslovska Smotra. 25, 1937, str. 439—441.

[5] To možda čudno zvuči, ali je sadržajno ispravno. Neku je nejasnoću u tom pitanju skrivila netačna terminologija, po kojoj se ne-kršćanske religije smatraju »naravnim« religijama. Strogo uzevši treba reći da je *naravna* religija ona, koja odgovara čovjeku u stanju čiste naravi. Ali taj red stvarno ne postoji nigdje, ni tamo gdje ljudi bez ikakve svoje lične krivnje ne znaju za objavu. Svagdje postoji »natura *lapsa*«. I zbog ovog bitnog defekta u čovjeku ne može se u pravom smislu riječi govoriti o naravnoj religiji. A na poteškoću, koja preostaje obzirom na religiozni život onih koji ne znaju za kršćansku objavu, ima solidnih odgovora. Na primjer: »Wo immer also ein Mensch die Stimme hört, die ihn zum Guten ruft, und sich dem Ruf erschliesst in ganzer Bereitschaft, ist es ein Zeichen, dass ihn das Licht erleuchtet, das von Gott ist, *dass ihn die Gnade führt*. Gottes Gnadenwille ist überall da; *der Kontakt ist hergestellt, wo Menschen sich dem Heiligen auftun im Gewissen.*« Ili na drugom mjestu: »Die sichtbare Ordnung ist für die Gnadenwirkung da — aber *die Gnade ist nicht beschränkt auf die sichtbare Organisation und Satzung.*« O. *Karrer*, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.[2] Freiburg i. Br. 1934, str. 229—230 i 232. Mjesta u tekstuističem ja.

bože gubi svoj tajanstveni čar i specifički značaj, kad je svijesno promatramo i naučno ispitujemo. Primjena znanstvenog aparata na religioznost značila bi po tom mišljenju njezinu profanaciju, tako da bi se naučno ispitivanje religioznosti zapravo izrodilo u krivotvorenje činjenica.

Svakako treba uvijek imati pred očima granice i pogibli psihološkog istraživanja. One su bitno uslovljene svojstvima predmeta koji se istražuje. Zato i u našem slučaju valja priznati da pravi religiozni život spada u nadnaravnu sferu, u sferu milosti, a da djelovanje milosti konačno ovisi o samoj Božjoj slobodi. Mi doduše ne možemo razumom svojim dokučiti Božju slobodu, ali usprkos ovoj načelnoj konstataciji znamo da je na pr. sv. Augustin u svojim klasičnim *Ispovijestima* opisao slučajeve »genijalnog psihološkog opažanja« i da se oni još i danas mogu takmičiti s rezultatima najegzaktnijih istraživanja.[6] Genijalno opisivanje tih slučajeva nikako ne daje povoda da sumnjamo u njihovu nadnaravnost, već obratno, ono nam služi kao dokaz da se prava religioznost barem u izvjesnim granicama može »egzaktno« promatrati.

I prigovor, da se samo nastrani i histerički religiozni doživljaji mogu znanstveno ispitati, ne stoji. Toliko je doduše sigurno, da se pravi i punovrijedni religiozni život ne može naučno promatrati za vrijeme aktualnog doživljavanja. Ali je, obratno, i to izvan svake sumnje, da često neposredno iza samog proživljavanja možemo u retrospektivnom promatranju izvjesne činioce tačno utvrditi. Na mogućnosti takvog retrospektivnog promatranja religioznosti osnivaju se klasične ispovijesti sv. Augustina, sv. Terezije od Isusa (iz Avile) i mnogih drugih svetaca. Za njih se sigurno ne može reći da su egzotički ili histerički proživljavali svoju religiju.[7]

U principu, dakle, treba reći da *možemo* opisati različna religiozna činjenična stanja, pokazati psihičku strukturu izvjesnih religioznih procesa i pokazati zakonitost koja je njima svojstvena. To drugim riječima znači da je psihologija religije *moguća.*

Ipak valja priznati da uistinu postoji *pogibelj psihologiziranja,* to jest pogibelj da se sva religioznost svede na imanentno duševno zbivanje i da se niječe upravljenost toga zbivanja na neku vansubjektivnu, »višu« stvarnost. Međutim, savjestan rad po strogo naučnim načelima i u granicama objektivno opravdanih naučnih zakona savladat će i tu poteškoću. Kad god je psihologija podlegla ovoj opasnosti, krivnja nije bila na psihologiji kao takvoj, nego na psiholozima, koji su svoje relativističke filozofske predrasude unijeli u psihologiju i time unakazili svoje metode. U principu je mogu-

[6] Werner *Gruehn,* Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 13.

[7] Poredi među ostalim: Ispovijesti sv. Augustina. Preveo i uvod napisao A. *Živković.* Zagreb 1930. Zatim: Djela sv. Terezije od Isusa. Svezak I: Knjiga o životu. Preveo Fr. *Binički.* Zagreb 1933.

će iskustveno-psihološki ispitati religiozne doživljaje i genetički protumačiti duševne procese religioznog doživljavanja. Praktična izvedba tog programa dakako da ovisi o stručnoj spremi i o naučnom patosu pojedinog psihologa.

KAKO SE DIJELI PSIHOLOGIJA RELIGIJE?

Analogno prema psihologiji uopće možemo i psihologiju religije dijeliti na različna pojedinačna područja. H. *Pinard de la Boullaye* je dijeli na ove tri podređene discipline: na genetičku, patološku i normalnu psihologiju religije. Prva može najviše poslužiti za tumačenje manje razvijenih religioznih tipova, druga za tumačenje nastranih i histeričkih religioznih pojava, a treća za tumačenje obične odnosno normalne religioznosti.[8] Nešto drukčije W. *Gruehn*. On od početka najviše govori o *normalnoj* psihologiji religije, koja se bavi empiričkim istraživanjem religioznih doživljaja normalnog, to jest običnog i duševno zdravog čovjeka. U njoj se istražuju samo opći oblici religioznosti, a ne uzimaju se direktno u obzir pitanja religioznog razvitka, individualne raznolikosti, patološke nastranosti i mnogovrsne socijalne uvjetovanosti. — *Genetička* psihologija religije istražuje različna pitanja religioznog razvitka. Na primjer: Kako nastaju religiozni čini? Kako nastaje religiozna svijest? Koje su razvojne linije u religioznosti pojedinca? Kakva je razlika između pobožnosti djeteta i pobožnosti odraslog čovjeka, između pobožnosti običnog čovjeka (prosječnog vjernika) i religioznog junaka (sveca)? Koji putevi vode u bezvjerje? — *Diferencijalna* psihologija religije nastoji uočiti individualnu raznolikost religioznih oblika, pa da na osnovi toga razlikuje različite religiozne tipove. — *Patopsihologija* religije bavi se različnim počecima, uzrocima i oblicima religiozne nastranosti. Rijetko je duša potpuno uravnotežena. Tko se malo razumije u probleme moderne psihijatrije i psihoterapije, taj će znati od kolike je važnosti tačno poznavanje religiozno-duševnih abnormalnosti. Spominjem samo pitanja duševne depresije, melankolije, nervoze, histerije, da ne govorim o drugim oboljenjima. U takvim i sličnim psihičkim stanjima prava religioznost ne iščezava potpuno, nego se samo razvija u naročitom, katkad teško shvatljivom pravcu. — *Socijalna* psihologija religije promatra čovjeka u njegovim religiozno-društvenim odnosima. Ma da je religioznost zapravo lični odnos između pojedinca i »božanstva«, pojedinac ipak živi u neprestanom dodiru sa svojom okolinom, u mnogom pogledu pod svijesnim ili nesvijesnim utjecajem te svoje okoline. Utoliko je i njegova religioznost sociološki ili društveno uvjetovana. Štoviše, između pojedinca i društva postoji i u reli-

---

[8] H. *Pinard de la Boullaye*, L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.[4] Paris 1929, str. 307 (§ 487).

gioznom pogledu naročiti uzajamni odnos. — Konačno se može još govoriti o *primjenjenoj* psihologiji religije, ukoliko se rezultati psihologije religije primjenjuju na praktične probleme, na pr. na pitanja religioznog odgoja, religiozne nastave, askeze i slično.[9]

Ova se razdioba ne smije naprosto izjednačiti s pitanjem metodike. Istina, skoro svako pojedino područje navedene problematike iziskuje naročiti metodički postupak. Ipak je moguće, pa i potrebno, da se metode na bilo kojem spomenutom području međusobno dopunjuju.

PRIMITIVNO PROMATRANJE I SPONTANO ISPOVIJEDANJE

Kao metodičko-empirička znanost psihologija religije ima vrlo kratku prošlost. Nastala je koncem prošlog i početkom ovog stoljeća. Zato se često govori o psihologiji religije kao novoj ili modernoj znanosti. Istina, primjenjivanje novih metoda po uzoru prirodoznanstvenog i duhovnoznanstvenog istraživanja vodilo je, općenito govoreći, do dosta egzaktnih rezultata. Ali se pri tom ujedno pokazalo, da baš religiozno doživljavanje sačinjava najtajanstveniju sferu duševnog života, gdje egzaktne metode često zataje. U toj se činjenici donekle očituje ogromna razlika između izvornog duševnog zbivanja i običnih fizičkih ili kemičkih procesa. Ta je razlika danas i naučno i metafizički zajamčena. O njoj treba voditi računa. Iz toga među ostalim slijedi, da je pojam egzaktnosti nužno *analogan*, to jest da ima drugo značenje na području prirodnih znanosti i drugo značenje na području psiholoških znanosti. Štoviše, kako G. Wunderle primjećuje, osobitost duševnog zbivanja opravdava mogućnost, da u nekim slučajevima upoznajemo prave psihičke čine mnogo bolje i mnogo pouzdanije putem *primitivnog* promatranja ili *spontanog* ispovijedanja, nego putem »egzaktnih« metoda.[10] I zaista, u spisima i ispovijestima onih koji su intenzivno proživljavali svoju religiju, naročito u ispovijestima svetaca, naći ćemo puno gradiva psihološko-religioznog sadržaja. To je gradivo i u naučnom pogledu od velike vrijednosti. Treba doduše priznati da se u tim spisima ne opisuje religioznost s naučnom tendencom ili u naučnu svrhu. Gdje god u djelima odnosno ispovijestima svetaca nailazimo na opisivanje vlastitog religioznog iskustva, uvijek prevladava praktična ili asketska tendenca.

U propisima i molitvama starih poganskih religija često nailazimo na formule, koje su u psihološkom pogledu od velike važnosti. Puno takvih formula ima i u Svetom Pismu, naročito u Psalmima, u knjigama proroka i Mudrosti, u knjizi Joba i u Pje-

---

[9] Werner *Gruehn*, Religionspsychologie. Str. 41—150.

[10] G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 5.

smi nad pjesmama, pa konačno rijetkom originalnošću i u poslanicama sv. Pavla. Tu se ne samo propisuju zakoni i obredi, već se više nego drugdje plastično opisuju konkretne borbe onih koji uz najveće teškoće pristaju uz Boga i koji pod svaku cijenu teže za punovrijednom, čistom religioznošću. Slično se nenadmašivo psihološko blago nalazi i u posljednjim molitvama onih koji su svojim životom stradali za vjeru, u djelima mučenika.[11]

Među svecima se najviše ističe *sv. Augustin* kao genijalan promatrač svoje religiozne borbe i izvrstan poznavalac svojih duševnih doživljaja uopće. Još se više treba diviti njegovu načinu izražavanja, koji vrvi zornim slikama i igrama riječi, a kojim se upravo majstorski formuliraju najtajanstveniji doživljaji. U Augustinovim *Ispovijestima* ne smijemo doduše tražiti apsolutnu historijsku tačnost. Dokazano je, štoviše, da se neki podaci u njima ne slažu potpuno s onim što znamo o Augustinovu životu na osnovi njegovih ostalih djela. Međutim, to s psihološkog stanovišta nije nikakav naročiti prigovor, jer je sve razumljivo, pošto su *Ispovijesti* zapravo plod jednog retrospektivnog promatranja, i to otprilike 12—13 godina iza samog stvarnog doživljavanja. Nema sumnje da je sv. Augustin prikazao svoju religioznu prošlost onako kako mu je ostala u pamćenju. Živo sjećanje na tu svoju prošlost, mnogovrsnost svojih religioznih odnosa prema ljudima, cijeli svoj religiozno-duhovni razvitak pod skrivenim vodstvom i djelovanjem Božjim, sve to proživljava Augustin u nesebičnoj i čistoj molitvi, u svetom dijalogu s Bogom. U proživljavanju tog svog općenja s Bogom Augustin stvara novi stilski oblik,[12] a njegova jezička formuliranja pokazuju rijetku sposobnost i vještinu psihološkog samopromatranja.[13]

Kao primjer neka služe dva mjesta iz osme i desete knjige *Ispovijesti*, gdje sv. Augustin opisuje duševnu borbu uoči svog obraćenja i vrhunac svoje spoznaje Boga.

U dubini duše moje, Ti si me, Gospode, podžigao. U svom strogom milosrđu pleo si mi bič od straha i srama, da opet ne bih odustao i da se ono, što je još slabo i maleno preostalo, ne bi prekinulo, nego da ponovno ojača i da me još jače stegne. Ja govorah sam sebi u srcu: evo neka bude sada, neka bude odmah! Riječima sam već bio gotov, da počnem odluku. Već sam je skoro izvršio i — nisam izvršio. Ipak nisam ni zapadao u prvašnje stanje, nego stajah posve blizu. Odahnuo sam . . . Pokušah iznova. Bijah nešto manje udaljen od cilja, zatim još malo manje. Već sam ga gotovo dostigao i dohvatio! Ali ja još ne bijah ondje. Niti ga dostigoh, niti ga dohvatih, ne znajući

[11] Vidi na pr. A. *Ehrhard*, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen. München 1932.

[12] G. *Misch*, Geschichte der Autobiographie. I. Leipzig und Berlin 1907, str. 416.

[13] P. *Schäfer*, Das Schuldbewusstsein in den Confessiones des heiligen Augustinus. Eine religionspsychologische Studie. Würzburg 1930, str. 1 do 26 i 92—116.

se odlučiti da umrem smrti, a živim životu. Većma je na me djelovalo zlo ukorijenjeno, nego bolje nenaviklo. Sàm onaj čas, u koji sam imao postati novi čovjek, ulijevao mi je tim veći strah, čim se više približavao. Ali me nije natrag bacao, niti me je od puta odvraćao, nego me držao neodlučnim. (Knjiga VIII, glava 11.)

Otkako sam Te upoznao, Ti si stalno u mojem pamćenju. Tamo Te nalazim, kadgod se sjećam Tebe i radujem u Tebi. To je moje sveto uživanje, što si mi ga darovao, kad si se u milosrđu svome obazreo na moju sirotinju. — Nego gdje si Ti to u mojem pamćenju, Gospode, gdje Ti stojiš u njemu? Kakvu si to sebi izbicu sagradio? Kakvo svetište podigao? Ti si mojem pamćenju udijelio tu čast, da u njemu ostaješ, to je što istražujem. — Prešao sam iznad onoga dijela njegovoga, što ga imaju i životinje, kad sam o Tebi razmišljao, jer Te ondje nisam našao među slikama tjelesnih stvari. Dopro sam do onoga njegovoga dijela, u kojem sam pohranio osjećaje svoga duha. Ali Te ne nađoh ni tamo. Uronio sam u samo sjedište svoga duha, koje on ima u mojem pamćenju — jer se duh i sebe sjeća — ali Te ni tamo ne bijaše. Kako Ti nisi tjelesna predodžba, niti neki osjećaj živoga bića, kao što ga imamo na pr. kad se veselimo, žalostimo, težimo, bojimo, sjećamo, zaboravljamo i tomu slično, tako Ti isto nisi ni sam duh moj, jer si Ti Gospodar duha. Usto je sve ovo podvrženo mijeni, a Ti ostaješ nepromjenljiv u vijeke. I Ti si se udostojao prebivati u mom pamćenju, otkako sam Te upoznao! Pa što tražim na kojemu njegovom mjestu prebivaš, kao da tamo ima nekakvih mjesta? Sigurno je, da si u njemu, jer Te se sjećam, otkako sam za Te saznao. I u njemu Te nalazim, kad se Tebe spomenem. — Gdje sam Te dakle našao, da sam Te upoznao? Nisi bogme bio u mojoj svijesti prije nego što sam Te upoznao. Gdje sam Te dakle našao, da sam Te upoznao, ako ne u Tebi, iznad mene? Nema tu mjesta između nas . . . Mi se od Tebe odalečujemo i k Tebi približujemo, ali mjesta između nas nema. Ti si, istino, svagdje blizu onima, koji Te za savjet pitaju. Svima zajedno odgovaraš, koji Te pitaju za različne stvari. Ti jasno odgovaraš, ali Te svi jasno ne čuju. Svi Te pitaju štogod hoće, ali ne čuju uvijek što oni hoće. Najbolji je službenik Tvoj onaj, koji ne gleda toliko na to, da od Tebe čuje, što bi sam želio, nego radije da uskladi svoju volju s onim, što je čuo od Tebe. — Kasno sam Te uzljubio, o ljepoto tako stara i toliko nova, kasno sam te zavolio! A gle: Ti bijaše u mojoj nutrini, ali ja izvan sebe! Tamo sam Te tražio. Na ta lijepa bića, koja si stvorio, ružno sam nasrnuo. Ti si bio sa mnom, ali ja ne bijah s Tobom. Mene su od Tebe držale daleko takve stvari, kojih uopće ne bi bilo, kad ne bi bile u Tebi. Vikao si za mnom i zvao me — probio si moju gluhoću! Zabljesnuo si i zasvijetlio — raspršio si sljepoću moju! Prosuo si miris slatki, — ja ga upih i za Tobom čeznem . . . Okusio sam, pa gladujem i žeđam. Taknuo si me i ja gorim za mirom Tvojim . . . (Knjiga X, glava 24—27.)[14]

Razmjerno tačno promatranje vlastitog i tuđeg religioznog života nalazimo u spisima *sv. Bernarda.* Njegovo je religiozno doživljavanje vrlo bogato. Sam je doduše znao reći da nema naročitog religioznog iskustva, osobito da nema dovoljno iskustva u pitanjima ekstaze i drugih vanrednih pojava. Ali to su očita retorička pretjerivanja, koja su utoliko razumljiva i opravdana što sv. Bernard iz asketskih razloga želi što manje govoriti o svom vlastitom religioznom životu, jer prezire izvanjsku slavu. Osim toga se boji opasnosti profanacije, jer bi lako moglo prestati djelovanje milosti u duši. Jedino iz uvjerenja, da je dužan poduča-

[14] Uglavnom prema navedenom prijevodu A. *Živkovića,* str. 202 i 272—274.

vati svoju braću, svladava svaki strah te govori u tako ganutljivom i potresnom tonu, kako može govoriti samo onaj koji je u velikoj mjeri iskusio sve ono što drugima predočuje. Jedanput, štoviše, izričito kaže da u poduci počinje od svog vlastitog obraćenja, a stoji na stanovištu da mora drugima saopćiti ono čime im može pomoći. Ovakav načelan stav sa sviješću potpune odgovornosti pretpostavlja tačno i savjesno promatranje vlastitog religioznog života. Bernardovi su doživljaji tako čuvstveno naglašeni, da se sigurno mora raditi o intenzivnom proživljavanju. A čini se da su se ti doživljaji češće vraćali, pa da je i njihovo opisivanje dosta pouzdano. Izričito se sv. Bernard poziva i na promatranje *tuđe* religioznosti. Kao opat samostana morao je tačno ispitati zvanje novaka i biti im otac u duhovnom životu. Njegovo je iskustvo na tom području dobro poznato. A mogao je tačno promatrati zato, što je sam imao intenzivan religiozni život. — U Bernardovim se spisima na široko opisuje religiozno obraćenje, kojim zapravo počinje religiozno doživljavanje i religiozni razvitak, zatim religiozna suhoparnost, u kojoj je čovjek sasvim pasivan i neraspoložen, pa se pod različnim vidom prema biblijskim slikama prikazuje sjedinjenje duše s Bogom. Pri tome se dosta tačno razlikuju emocionalni i intelektualni činioci kao i naravni i nadnaravni principi doživljavanja.[15]

Kao daljni primjer dosta tačnog psihološkog promatranja vlastitog religioznog života navodim neka mjesta iz djela *sv. Terezije od Isusa*. Raspravljajući o takozvanom četvrtom stupnju molitve piše među ostalim ovo:

»Dok duša traži Boga, osjeća, da u prevelikoj i prijatnoj nasladi slabi i nekako se onesvješćuje. Stane joj dah i iščeznu sve tjelesne sile, pa ne može ni rukama micati van s velikom mukom. Oči se zatvore, sve ako i neće da ih sklopi. Ako li ih drži otvorene, ne vidi gotovo ništa. Ako čita, ne može pravo pogoditi ni izgovoriti slova, pa ih gotovo ne može dobro ni poznati. Vidi, da je pred njom slovo. No razum joj ne pomaže, pa ga ne zna čitati, ako bi i htjela. Čuje, ali ne razumije, što čuje. I tako joj sjetila ne koriste, van joj smetaju, da ne može do kraja ostati u svome užitku, i tako joj više škode. Govoriti ne može, jer ne može pravo složiti riječi niti ima snage, da je uzmogne izgovoriti, sve ako je pogodi složiti. Izgubi se naime sva vanjska snaga, a pomnože se sile duševne, da duša uzmogne bolje uživati svoju slavu. I vanjska je naslada, što se ćuti, velika i posve očevidna. — Ova molitva ne udi, pa bila i neznam koliko duga. Meni barem nije nikad naudila i ne sjećam se, kada god mi je Gospodin iskazao tu milost, pa bila kako mu drago bolesna, da sam osjetila ikakvu nevoljkost, van mi je vazda bilo mnogo bolje. No kakvo zlo može uzrokovati tako veliko dobro? Vanjski su učinci tako očevidni, te se ne može ni posumnjati, da je bio veliki povod; jer je oduzeo sile s tako velikom nasladom, da ih ostavi još jače . . . — Duša ostaje iza ove molitve i sjedinjena prepuna nježnosti, tako te bi se htjela rasplinuti, ne od muke, već od slatkih suza. Vidi, da je okupana u njima, a

[15] Sve po monografiji: J. *Schuck*, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gottes-erfahrung. Würzbug 1922.

da i ne ćuti niti zna, kada i kako ih je isplakala. No veliko joj je veselje, kad vidi, kako je žestina ognja ublažena vodom, koja uzrokuje, da žarče gori. Čini se, da je ovo arapski govor; no događa se tako. Ja sam nekoliko puta bila tako izvan sebe, te nisam znala, je li samo san ona slava, što sam je osjećala, ili me je zbilja zapala. No videći, da sam puna one vode, koja je tako žestoko i žurno kapala, te se činilo, da je izlijeva onaj nebeski oblak, vidjeh, da ovo nije bio san. Bilo je to na početku, kad je ono ukratko prolazilo.« (Knjiga o životu. Glava XVIII, 10—11; glava XIX, 1.)[16]

Za povijest metode u psihologiji religije je sv. Terezija od najvećeg značenja. Najviše zato što je — po svoj prilici kao prva u tako opširnom, donekle moderno-sistematskom obliku — opisala svoje religiozno iskustvo na osnovi retrospektivnog samopromatranja. Ona je to učinila po nalogu svog duhovnog vođe, dakle prije svega iz duhovnih razloga. Na to potsjećaju česta samoponiženja u njenom prikazu. Možda je njen izvještaj baš obzirom na to, što su po sredi religiozni motivi, do najmanje sitnice tako vjeran i iskren, tako otvoren i jasan, da su je čak moderni psiholozi nazvali »uzorom shvaćanja i prikazivanja doživljaja«.[17]

Slični se opisi mogu naći u djelima sv. Ivana od Križa, Filipa od Presv. Trojstva, sv. Franje Saleškog i mnogih drugih mistika.

Samo usput spominjem da psihološke spoznaje Petra Abelarda, sv. Alberta Velikog, sv. Bonaventure, sv. Tome Akvinskog i drugih istaknutih skolastika još nisu sistematski prikazane. To bi u znanstvenom pogledu bila vrlo zahvalna zadaća.

ZAKLJUČAK

Pojam religioznog doživljavanja nije tek plod moderne psihologije religije, nego je već poznat u spisima srednjovjekovnih skolastika i mistika, koji bez naučno-psihološke namjere promatraju i opisuju svoje uzvišene religiozne doživljaje. U srednjovjekovnoj se skolastičkoj filozofiji i teologiji pisci često i pozivaju na doživljavanje ili iskustvo kao izvor spoznaje, naročito kad se radi o vanrednim religioznim pojavama.[18]

To treba imati na umu, kad se radi o historijskom razvitku psihologije religije. Možda ćemo stvar najzgodnije tako formulirati, da kažemo: Srednjovjekovno kršćanstvo doduše ne zna za psihologiju religije (kao znanost!), ali vrlo dobro zna za takvo promatranje religije, koje u mnogom pogledu odgovara metodičkim zahtjevima današnje psihologije.

---

[16] Prema navedenom prijevodu Fr. *Biničkog*, str. 99—100 i 102.

[17] Tako G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. Str. 28—29. Wunderle navodi sud T. K. *Oesterreicha*, koji kaže za sv. Tereziju: »Ihre Beschreibungen sind von so ausserordentlicher Feinheit, dass sie kaum von irgend einem modernen Psychologen übertroffen werden könnten.«

[18] G. *Wunderle*, Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn 1922.

Literatura

Članci, prikazi i polemike: O. *Scheel,* Die moderne Religionspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 1—38.) E. W. *Mayer,* Ueber Religionspsychologie. (Isti časopis, str. 293—324.) *Katzer* (bez imena), Religionspsychologie. (Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik. Bd. 7[2]. Herausgegeben von W. *Rein.* Langensalza 1908, str. 407—416.) J. *Goldstein,* Moderne Religionspsychologie. (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 3, 1909, str. 7—26.) J. *Bessmer,* Die Religion und das sog. Unterbewusstsein. (Stimmen aus Maria-Laach. 76, 1909, str. 60 do 75.) J. B. *Linwurzky* (od 1911 godine: Lindworsky), Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie. (Isti časopis. 78, 1910, str. 505—519.) M. *Ettlinger,* Eine religionspsychologische Debatte. (Hochland. 8 [I], 1910/11, str. 112—115.) A. *Rademacher,* Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung. (Theologie und Glaube. 3, 1911, str. 633—647.) C. *Gutberlet,* Religionspsychologie. (Philosophisches Jahrbuch. 24, 1911, str. 147—176.) Th. *Hoepfner,* Beiträge zur Scheidung zwischen Religionsphilosophie und Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 37—56.) H. *Rust,* Die Aufgabe der Religionspsychologie. (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 55 [N. F. 20], 1914, str. 313—340.) J. *Feldmann,* Die moderne Religionspsychologie. Paderborn 1921. K. *Beth,* Aufgabe und Methode der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 3, 1930, str. 5—9.) A. *Tumarkin,* Aufgaben der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1931, str. 60—64.) B. *Lorenc,* Psihologija religije. (Bogoslovlje. 11, 1936, str. 336—391.) — Sustavna djela i uvodi: E. *Koch,* Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Freiburg i. B. und Leipzig 1896. R. *de la Grasserie,* De la psychologie des religions. Paris 1899. R. *Wielandt,* Das Programm der Religionspsychologie. Tübingen 1910. H. *Faber,* Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913. E. *Pariser,* Einführung in die Religionspsychologie. Halle a. S. 1914. T. K. *Oesterreich,* Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin 1915. Isti, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Berlin 1917. H. *Faber,* Prinzipienfragen der Religionspsychologie. Heilbronn 1918. W. *Koepp,* Einführung in das Studium der Religionspsychologie. Tübingen 1920. R. *Müller-Freienfels,* Psychologie der Religion. 2. Bde. Berlin und Leipzig 1920. G. *Runze,* Psychologie der Religion. (G. *Kafka,* Handbuch der vergleichenden Psychologie. II. München 1922, str. 91—180.) G. *Wunderle,* Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922. K. *Girgensohn,* Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie.[2] Leipzig und Erlangen 1925. W. *Gruehn,* Religionspsychologie. Breslau 1926. A. *Messer,* Religionspsychologie. (Einführung in die neuere Psychologie.[4] Herausgegeben von E. *Saupe.* Osterwieck 1931, str. 260—279.) M. T.-L. *Penido,* La conscience religieuse. Paris 1935. V. *Keilbach,* Problem religije. Zagreb 1935. — Iscrpna literatura: G. *Berguer,* Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 14, 1914, str. 1—91; od str. 53—91 sama literatura. Posebno izdanje: Psychologie religieuse. Revue et bibliographie générales. Genève 1914.) E. *Kinast,* Religionspsychologische Grundlegung. Bearbeitet und herausgegeben von G. *Sperl.* Leipzig 1928 (str. 4—16 i 115—116: navedeno preko 350 naslova, nažalost dosta nepregledno). Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. 4, 1929 (puno recenzija novijih publikacija).

W. Hellpach: Übersicht über die Religionspsychologie, Leipzig 193

DRUGO POGLAVLJE

Američka psihologija religije

OPĆA NAUČNA SITUACIJA

Pod direktnim utjecajem njemačke empiričke psihologije razvio se u Americi sredinom druge polovice 19 stoljeća naročiti psihološki pravac. Nešto prije 1880 godine počeo je George Tr. *Ladd* istraživati različna pitanja fiziološke i eksperimentalne psihologije. Njegovo djelo o osnovima fiziološke psihologije (Elements of Physiological Psychology, 1887) bilo je od velikog značenja za daljni razvitak psihologije u Americi i Engleskoj. Važna je i njegova kasnija psihologija pod naslovom: Psychology, Descriptive and Explanatory (1894).

Skoro u isto vrijeme počeo je raditi na području psihologije Granville St. *Hall*. S novim se empiričko-psihološkim radom upoznao u Njemačkoj, gdje je proveo šest godina. Lično je bio vrlo dobro poznat s Wundtom, ali je u naučnom pogledu ipak više cijenio Helmholtza. Osnovao je prvi američki institut za eksperimentalnu psihologiju i prvu američku kliniku za duševne bolesti u svrhu psihološkog studija. Od 1887 godine izdavao je časopis za psihologiju pod naslovom: The American Journal of Psychology.

Hall se naročito zanima za psihološko-pedagoška pitanja. U njegovim se radovima uopće mnogo obrađuju uzajamni odnosi između psihologije i pedagogike. Metodički se uglavnom služi *statistikom*, to jest, metodom tadašnje sociologije i nacionalne ekonomije. U pogledu rezultata, koji nas zanimaju obzirom na psihologiju religije, treba spomenuti da se već kod Halla opisuju česte nagle religiozne promjene (»obraćenja«) kod mladeži. Stvarno su to ipak samo kvantitativni podaci, a manjkaju pouzdani kriteriji na osnovi kojih bi se mogla razlikovati prava religioznost od prividnih ili lažnih religioznih pojava.[1] Kao pretsjednik

---

[1] G. St. *Hall*, Adolescence. 2 sveska. New York 1904. Važna su dva poglavlja o religioznim pojavama.

univerziteta »Clark«-a u Worcesteru postao je Hall glavom istoimene psihološke škole, koja se zove i Hallova škola. William H. *Burnham* i Arthur H. *Daniels*, dva mlada učenjaka ove škole, radili su pored Halla na pitanju ćudorednog i religioznog uzgoja djece obzirom na pubertet, gdje obično imamo neke nagle duševne i tjelesne promjene. Tim svojim radom pripravili su donekle teren za psihološko istraživanje religioznih pojava.

PRVI POČECI PSIHOLOGIJE RELIGIJE

Hallova se škola prvenstveno bavila psihološko-pedagoškim pitanjima. Već od 1890 godine počeli su se neki Hallovi učenici više zanimati za psihološke probleme religije. Među njima se naročito ističe James H. *Leuba* svojom radnjom o psihologiji religioznih pojava.[2] Predmet ove radnje je pojava religioznog »obraćenja«. Leuba se najviše služi izvještajima o »obraćenjima« različitih istaknutih vođa, a pomalo i odgovorima što su ih dale različne osobe na određena pitanja. Čisto empirički ispituje taj problem, ali uglavnom daje pravo naturalističko tumačenje »obraćenja«. Kod njega je isključen svaki nadnaravni činilac. — Kasnije je Leuba napustio pravac Hallove škole te se dao na etnološka istraživanja.[3]

EDWIN D. STARBUCK

Najvažniji i najpoznatiji pretstavnik psihologije religije u duhu Hallove škole je Edwin D. *Starbuck* sa svojim djelom »Psihologija religije«.[4] Ovdje nas u prvom redu zanima pojam Starbuckove psihologije religije i njegove psihološke metode.

Metodički princip. Starbuck polazi od osnovne pretpostavke da u svemiru vladaju opći zakoni i da u njemu nema nijednog dijela koji bi bio izuzet od opće zakonitosti. Po njemu se duhovno-svijesni život može empirički istraživati, jer se i on odvija po nepromjenljivim zakonima kao svako drugo zbivanje. Duhovni se život ipak razlikuje od običnog fizičkog zbivanja. Zato

---

[2] J. H. *Leuba*, A Study in the Psychology of Religious Phenomena. (The American Journal of Psychology. 7, 1895/96, str. 309—385.)

[3] J. H. *Leuba* daje popis svojih radova u djelu: A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function, and Future. New York 1912, str. 361—363. Pristupačniji je francuski prijevod tog djela, što ga je priredio L. *Cons* pod naslovom: La psychologie des phénomènes religieux. Paris 1914.

[4] E. D. *Starbuck*, The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness. London 1899 (prvo izdanje). Njemački prijevod priredio je Fr. *Beta* pod naslovom: Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewusstseins. 2 Bde. (Philosophisch-soziologische Bücherei, Bd. XIV und XV). Leipzig 1909. Pohvalan predgovor napisao je W. *James*.

u njegovu ispitivanju treba donekle promijeniti metode prirodnih znanosti i prilagoditi ih svojstvenostima svijesti. To naročito vrijedi kad se radi o empiričkom ispitivanju religioznosti.

Kod Starbucka psihologija religije znači čisto *empiričko* ili *induktivno - empiričko* ispitivanje pojava na području religioznog razvitka. Istražuju se uzroci i uvjeti tog razvitka.

U pogledu dobavljanja gradiva služi se Starbuck takozvanom listom pitanja ili upitnicama. U postavljanju pitanja ide za tim da dobije tipičke odgovore. Osobe različnog spola, zvanja itd. treba da daju takve odgovore, iz kojih se može sastaviti potpuna slika onih pojava o kojima se radi. U odgovorima treba da se očituje stvarno iskustvo, a ne bilo kakva teoretska refleksija. Starbuck veli da se služi autobiografijama, koje su pisane kao odgovori na lični poticaj. To znači da se po njegovu shvaćanju u iskrenim odgovorima na metodički ispravno postavljena pitanja vjernije očituje pravi život čovjekov nego u »autobiografijama u obliku knjiga«. Za ispravno naučno prosuđivanje podataka, što ih daju različne osobe o svojim doživljajima, potrebno je, kaže Starbuck, da su izvještaji o istom predmetu pisani u sličnim okolnostima, otprilike u isto vrijeme i u istoj namjeri. To nije slučaj u spontanim autobiografijama. One nisu dosta objektivne, jer sadrže puno subjektivno-teoretskog naziranja.

Kad su odgovori nejasni ili teško razumljivi, treba tražiti odgovore na nova pitanja. Zato je često potreban lični kontakt s ispitanim osobama. Na osnovi opreznog raščlanjavanja dobavljenog gradiva treba sve odgovore klasificirati. To se klasificiranje zapravo sastoji u statističkom obrađivanju cijelog gradiva i u grafičkom prikazivanju utvrđenih rezultata. To vodi do nekih »općih« crta i zakona, do mnogovrsne jednakosti i različitosti religioznog iskustva. Drugim riječima, u mnogobrojnim religioznim iskustvima očituje se izvjesna zakonitost, koju treba dalje protumačiti.

Ukratko, dakle, treba reći da psihologija religije po Starbucku *induktivno-empirički* istražuje religiozne pojave, i to utoliko ukoliko se očituju u *individualnom* iskustvu. U pogledu predmeta i metode pomalo se približuje eksperimentalnoj psihologiji. Po svojoj osnovnoj tendenci ide za tim da pronađe zakone i uvjete religioznog doživljavanja. Kod svega Starbuck unaprijed pretpostavlja da je religioznost prava činjenica našeg iskustva, za koju moraju vrijediti naročiti zakoni. Ispitujući tako individualni religiozni život na čisto empiričkoj osnovi nastoji razotkriti onu zakonitost, koja je religioznom doživljavanju svojstvena.

Glavni tipovi religioznog razvitka. Po Starbucku treba razlikovati dva glavna tipa religioznog razvitka: tip s »obraćenjem« i tip bez »obraćenja.«

Centralno je pitanje čitave Starbuckove psihologije religije pojava »obraćenja«. Taj se pojam kod njega uzima u najširem i zato vrlo neodređenom smislu, naime kao pojam koji označuje neki prijelaz od zlobe na dobrotu, od grešnosti na pravednost, od ravnodušnosti na duhovnu spoznaju i djelatnost. Tom pojmu odgovara otprilike ono što se u grčkoj, rimokatoličkoj, anglikanskoj i luteranskoj crkvi navodno zove »konfirmacija« (sv. potvrda).

»Obraćenje« je po Starbucku značajna pojava mladosti. Ono obično nastaje između desete i dvadesetipete godine života. Kod ženskih se ranije pojavljuje nego kod muških. Govoreći o psihološkim uzrocima i fiziološkim razlozima te pojave, Starbuck smatra da se »obraćenje« i pubertet vremenski dopunjuju, a da među njima nema prave uzročne veze. Zatim navodi osam različnih grupa motiva uslijed kojih nastaje »obraćenje«. To su različita čuvstva straha, različiti egocentrični i altruistični motivi, sila, grižnja savjesti itd. Prije samog »obraćenja« uglavnom prevladava svijest grešnosti. Čuvstvo igra veliku ulogu kod ženskih. Muški se više ravnaju po razumu i volji, ali je za njih »obraćenje« nagliji i potresniji doživljaj nego za ženske. Naročito kod muških intenzivniji čuvstveni život neposredno prati proces »obraćenja«. Općenito se i tu mogu razlikovati dva tipa. Za prvi je tip značajna crta predanje Bogu i oproštenje grijeha, iza kojeg slijedi čuvstvo kojim se čovjek osjeća u skladu s Bogom. Kod drugog se tipa novi život pojavljuje kao reakcija na svijest grešnosti ili kao rezultat čina volje kojim se teži za poštenjem. Iza »obraćenja« imamo novu, vrijedniju osobu. Život je upravljen na novo središte.

Opširno prikazuje Starbuck i drugi tip religioznog razvitka, takozvani tip bez »obraćenja«. Kod ovog se tipa religiozni život razvija u istom pravcu, polako i postepeno. Dijete još ne shvaća pravi smisao religioznog života. Za njega je religija više stvar izvanjskog obreda. U mladosti se onda često spontano pojavljuje zanimanje za religiozna pitanja. To odgovara naprijed spomenutom »obraćenju«, koje prema tome nije posve jedinstven doživljaj, već je samo obični psihološki proces uvjetovan drugim subjektom i drugim okolnostima. I taj razvitak bez »obraćenja« vodi do nove osobe, do samostalnog shvaćanja i tumaćenja svijeta.

Kritičke refleksije. U kritici Starbuckove metode često se čuje prigovor da njegovo gradivo ne daje pravo na opće zaključke, a da se i njegovi rezultati odnose samo na neki naročiti tip »obraćenja« i religioznosti. Da budemo objektivni i pravedni, treba imati pred očima da Starbuck više put izričito naglašuje, da se njegovo tumačenje odgovora ravna po principu indukcije, a da se njegov pojam »obraćenja« odnosi specijalno na američke protestante, u prvom redu na metodiste. Katkad daje dosta tačne podatke o socijalnom položaju onih osoba, koje su na njegova pitanja odgovorile. Češće spominje ideal »savršenih uvjeta«. Iz to-

ga se vidi da je svijestan nesavršenosti i nedostatnosti svoje metode. — Ipak stoji da Starbuck uzima rezultate u smislu općih zakona. Kao da je zaboravio na ono čega je na početku više put bio svijestan. O općim zakonima kod njega stvarno ne može biti govora, jer je broj ispitanih osoba razmjerno neznatan i jer sve ispitane osobe jedino daju odgovor na pitanje o američkom tipu »obraćenja« i pobožnosti.

U svojim pitanjima Starbuck veliku važnost polaže na religiozne doživljaje onih osoba, koje proživljuju običnu ili prosječnu religioznost. Direktno, dakle, ispituje normalnu religioznost. On pita za religiozne običaje u djetinjstvu, za napasti i pogreške, za laž i nepoštenje, za zle sklonosti u pogledu jela i pića kao i u pogledu seksualnog života. Nadalje pita za čitav niz prividno sporednih i čisto izvanjskih činilaca, koji su mogli biti od izvjesnog utjecaja na religiozni razvitak, itd. — Ipak treba i tu prigovoriti da su pitanja katkad netačno i sugestivno postavljena. Nigdje ne doznajemo za tačno značenje pojma »obraćenja«. I inače je Starbuckova terminologija dosta površna i stoga opterećena suvišnim balastom. Osim toga su i odgovori često od vrlo sumnjive vrijednosti. Zašto? Zato što se većina upitanih osoba uopće ni ne razumije u tačno promatranje svog duševnog života. K tomu je obzirom na neka pitanja vremenski razmak između stvarnog doživljavanja i svijesnog promatranja tako velik, da se mnoge osobe već ni približno ne sjećaju svog nekadašnjeg iskustva. Razumije se da u takvim slučajevima ne može biti ni govora o opisivanju eventualnih nijansa pojedinog doživljaja. Nadalje treba znati da najveći dio upitanih osoba nije ni jezički tako vješt, da bi mogao dati vjernu sliku svog stvarnog iskustva. Konačno, mnoge ispitane osobe nisu Starbucku lično poznate. Uslijed toga nije moglo biti prave kontrole o vrijednosti njihovih izvještaja. Baš na religioznom području ima ta zadnja poteškoća naročito značenje, jer svaki čovjek čuva svoje prave religiozne doživljaje kao najmilije tajne. Ni u principu se, dakle, kod Starbucka ne vodi dovoljno računa o individualnosti religioznih pojava.[5]

---

[5] »Auch wenn man die Statistik auf das Gebiet der Psychologie und Religionspsychologie zu übertragen für berechtigt hält, so sind doch, der Natur der Sache nach, die Ergebnisse nicht befriedigend. Denn die statistische Untersuchung lenkt gerade von der Hauptsache, vom psychologischen Verständnis der betreffenden Phänomene, ab und wendet die Aufmerksamkeit nur der äusseren, naturwissenschaftlichen Seite der psychischen Prozesse zu, eben solchen Erscheinungen, die sich am besten zahlenmässig feststellen lassen . . . Im grossen und ganzen und in der Hauptsache ist die statistische Methode Starbucks ein missglückter Versuch . . . Wir fassen auch hier unser Urteil dahin zusammen: die Deutung der gewonnenen Resultate nach soziologischen, biologischen, physiologischen und psychologischen Gesichtspunkten ist ein missglückter Versuch, ungeeignet für ein psychologisches Verständnis der religiösen Vorgänge.« H. *Faber*, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913, str. 21—24.

Barem ukratko treba spomenuti da Starbuck metodički i načelno doduše stoji na stanovištu iskustvenog istraživanja, ali da se ipak upustio i u teoretsko ili spekulativno, zapravo filozofsko tumačenje važnijih pitanja. Po njemu je na pr. religija fundirana u ljudskim nagonima: u instinktu samoodržanja, u spolnom i socijalnom instinktu, itd. Smatrajući da je religija sublimacija i spiritualizacija različnih nagonskih težnja, Starbuck daje imanentno-biološku teoriju religije.

WILLIAM JAMES

Drugi pravac američke psihologije religije zastupa poznati pragmatist William *James*. Bio je neko vrijeme pristaša spiritizma, a puno se zalagao i za jednu psihoterapeutsku sektu. Od američkih psihologa je prvi 1889 godine stupio pred javnost s jednim člankom o psihologiji vjere (The Psychology of Belief). Godinu dana kasnije izdao je svoje glavno djelo o principima psihologije (The Principles of Psychology). Od toga vremena vrijedi James kao psiholog svjetskog glasa. Za naučni svijet bilo je njegovo djelo o raznolikosti religioznog iskustva pravi događaj.[6] Ono se još i danas smatra najglavnijim i najtipičnijim djelom američke psihologije religije.

Metodički princip. James polazi od uvjerenja da se psiholog za religiozne pojave čovjeka smije jednakim pravom zanimati kao i za sve ostale pojave duhovnog života. Njegova zadaća ne može biti druga nego ova: dati pregled religioznih sklonosti i opisati ih po njihovu sadržaju. Psihološko se istraživanje može odnositi samo na religiozna čuvstva i na religiozno htijenje, a ne na »religiozne institucije«. Štoviše, ona se smije baviti samo razvijenijim oblicima religioznih pojava, ukoliko za njih svijesno svjedoče normalni ljudi u različnim literarnim proizvodima, na pr. u autobiografijama. Zanimljivo je doduše znati i za podrijetlo pojedinih religioznih pojava kao i za njihove prve razvojne etape.

[6] W. *James*, The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. London 1902. Na njemačkom je to djelo »obradio« G. *Wobbermin* pod naslovom: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Leipzig 1907 (prvo izdanje). To nije običan prijevod. Stoga bi kod čitanja uvijek trebalo imati pred očima ovu kritiku: »Die Ideen von James sind, ohne dass eine streng geschichtliche Beziehung ersichtlich wäre, von dem Uebersetzer mit denjenigen Schleiermachers zusammengebracht worden. Manche Aehnlichkeiten sind unleugbar vorhanden; das Unternehmen Wobbermins als Ganzes aber begegnet den schwersten Bedenken. Wobbermin hat das amerikanische Original nicht vollständig wiedergegeben, um dadurch die Freiheit dieses Werkes von dem sonstigen pragmatistischen Standpunkte James' auch äusserlich zu zeigen. Indes ist darin eine gewaltsame Deutung zu erblicken, die man um der geschichtlichen und sachlichen Treue willen unbedingt ablehnen muss.« G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 56.

Ipak se njihovo pravo značenje razumijeva tek onda, kad se uočuju razvijeniji i savršeniji oblici. Stoga treba prije svega uzeti u obzir literarne proizvode onih ljudi, koji su intenzivno proživljavali svoju religiju, a koji su ujedno bili sposobni da na razumljiv način opišu vlastite nutarnje doživljaje. Vrlo je korisno ispitati religioznost takozvanih religioznih genija, kojima religija nije obična navika, nego u kojima ona gori svijetlim plamenom. Oni su obično dosta podražljivi, a njihovo doživljavanje prate naročite patološke crte. Psiholog mora to sve opisati, i to pravim imenima i bez rezerve, isto kao kad bi se te crte pokazale na nereligioznim osobama. Razum mora sve pojave klasificirati i nastojati da pronađe njihove uzroke. Promatranje patoloških pojava ima tu prednost što vidimo izvjesne činioce u njihovoj velikoj potenciranosti i izoliranosti. To nas može upravo voditi do ispravnog razumijevanja *normalnih* pojava, kao što nas na pr. tačno poznavanje neurotičkih oboljenja vodi do pravog razumijevanja naše normalne volje. Tako se isplati pobliže promatrati religioznu melankoliju, različna ekstatična stanja i slično, jer ćemo ovim putem pouzdanije upoznati normalnu religioznost. Uostalom, da upoznamo tajne jedne znanosti, moramo konsultirati prave specijaliste, iako su oni eventualno ekscentrični. Dakle, treba promatrati religiozne junake, a ne religiozne diletante. Stoga se Jamesova metoda često i zove »metoda istaknutih slučajeva«.

Pitanje o biti religioznih pojava treba strogo razlikovati od pitanja o njihovom filozofskom značenju odnosno o njihovoj stvarnoj vrijednosti. To nije nikakva novost, jer svagdje treba voditi računa o tom dvostrukom pitanju. Odgovor na prvo pitanje je činjenični ili egzistencijalni sud: njime se samo konstatiraju činjenice. Naprotiv, odgovor na drugo pitanje je vrijednosni sud: on se odnosi na vrijednost i značenje konstatiranih činjenica.

Poslije ovih uvodnih primjedaba James razlikuje »institucionalnu« i »personalnu« religiju. Prva označuje skup svega onoga čime čovjek hoće ugoditi božanstvu: molitva, žrtva, obredi, crkvena organizacija, crkvena nauka (dogme) itd. Druga se sastoji u ličnom religioznom doživljavanju, u savjesti, u čuvstvu nesavršenosti itd. Takozvane institucionalne funkcije (crkvena organizacija sa svojim svećenicima i sakramentima) tobože su od sasvim podređene i sporedne važnosti, pa se zato ni ne uzimaju dalje u obzir. Uostalom, personalna će se religija na neki način pokazati osnovom svake religiozne nauke i crkvene organizacije: osnivači pojedinih religija odnosno crkava (kršćanskih sekta!) intenzivno su proživljavali svoj lični odnos prema Bogu. Tim su zapravo stvarali konkretne religiozne oblike. Kasniji vjernici velikim dijelom žive od tradicije, koja konačno nije drugo nego sačuvana personalna religioznost onoga koji je njihovu religiju osnovao. Stoga se kod Jamesa pojam religije već od početka uzima u tom smislu, da označuje čuvstva, čine i iskustva pojedinih ljudi kao

takvih, i to utoliko ukoliko smatraju da imaju odnos prema nečem »božanskom«, bez obzira na to kako si oni to »božansko« pobliže pretstavljaju. Na takvoj se religioznosti može doduše osnivati takozvana institucionalna religioznost, ali ovdje se ona promatra samo kao neposredno lično iskustvo. Što se tiče pojma »božansko«, valja još spomenuti da se on uzima u najširem smislu. Ne pita se da li se radi o *konkretnom* božanstvu ili ne, već se misli na ono što je najizvornije i najistinitije u svemiru. Stoga bi se religija mogla upotrebiti u smislu općeg čovjekovog stava prema praistini, ili u smislu cjelovitog reagiranja na život i uopće na svemir. Međutim, ima ipak razloga za to da se religija uzme u određenijem značenju. Način govora je naime takav, da religioznost uvijek označuje neko *ozbiljno* duševno stanje. Prema tome bi na pr. bilo neumjesno, da se i čisto ironički stav kao cjelovito reagiranje na život i svijet zove religijom. Hoćemo li isključiti iz religije ono što se protivi načinu govora, onda ne smijemo pojam božanstva uzeti naprosto u smislu najviše istine, već u smislu takve najviše istine, prema kojoj se čovjek ozbiljno i svečano odnosi. James veli da moralnost i religioznost označuju način, kojim se odnosimo prema svemiru. U moralnosti se naprosto pokoravamo zakonima svemira; možda se pokoravamo teška srca, tako da nam je moralni život teret. U religioznosti se radosno predajemo najvišoj istini; iskrena religiozna služba nikad nije teret.

Hoćemo li ustanoviti u čemu se sastoji bit religioznog iskustva, onda moramo pronaći onaj moment kojim se religiozno iskustvo razlikuje od svakog drugog iskustva. To je opće, prokušano psihološko načelo. Jer i kad želimo utvrditi značenje izvjesnog organa, moramo prije svega pitati: Koje je njegovo značajno djelovanje? Njegovu ćemo svrhu pronaći u onoj funkciji, koje nema nijedan drugi organ. Stoga je dobro promatrati intenzivne i eventualno nastrane religiozne pojave, jer ćemo na taj način najlakše otkriti onaj moment kojim se religioznost razlikuje od svega ostalog duševnog iskustva. Moramo uočiti vanredne slučajeve pobožnosti, jer će nam oni kao jednostrani i izraziti oblici religioznog života najpouzdanije odati samu bit svega religioznog iskustva. Zato često dolaze do riječi sv. Pavao, sv. Franjo Asiški, sv. Ignacije od Lojole, sv. Terezija od Isusa, Luther, Tolstoj i drugi. Od pretstavnika anglikansko-američke pobožnosti naročito George Fox, osnivač takozvanih kvekera (drhtavaca), koji zastupaju ekstremni religiozni subjektivizam, i John Wesley, osnivač metodističke sekte.

Da ne bi bilo čestih ponavljanja, prikazat ću još ukratko glavna pitanja Jamesovih istraživanja. Kod svega imam pred očima načelno značenje njegova rada, a ne pojedinosti različnih obrađenih problema. Ukoliko se ne može izričito razabrati iz teksta, ne govorim ja, već samo referiram u Jamesovo ime.

Osjećaj realnosti. U svom najširem smislu religija znači vjeru u egzistenciju jednog nevidljivog reda i uvjerenje da je najveće naše dobro u tom, da uskladimo svoj život s ovim redom. Našoj je naravi svojstveno da apstraktne vrednote mogu odrediti naš duh i tako izazvati u nama izvjesne duševne reakcije. Često je ta reakcija isto tako jaka kao kad se radi o reakcijama na predodžbene predmete odnosno na predmete našeg osjetilnog opažanja. U kršćanskoj religiji pokazala su se među ostalim apstraktna Božja svojstva (na pr. Božja svetost, pravednost, milosrdnost itd.) najaktivnijim pokretačima vjerskog života. Izvan kršćanske religije nailazimo u principu na slične činjenice: obožava se neki apstraktni ćudoredni zakon ili se kao nadomjestak za religiju uzimaju apsolutni prirodni zakoni i slično. Iz toga slijedi otprilike ovo: čini se kao da djeluje u našoj svijesti čuvstvo o nečem što je stvarno nazočno i kao da se u njoj nalazi predodžba nečeg što objektivno postoji, a sve je to intenzivnije nego osjetilno svjedočanstvo o egzistenciji van-subjektivne stvarnosti. Pozivajući se na analogno iskustvo u halucinacijama, James smatra da u našoj svijesti postoji neko čuvstvo kojim stvarnost »iskusimo« i da je mnogo općenitije od čuvstva do kojeg dolazimo našim osjetilima. I u halucinacijama imamo apsolutnu sigurnost o izvjesnim pojavama, i to sigurnost o njihovoj stvarnoj opstojnosti, a ipak ih ne možemo osjetilima opažati. Tako se i nadiskustvena bića često smatraju egzistentnima, naprosto na osnovi nekog općeg čuvstva. Taj nas nadiskustveni stvarni red neprestano zaokuplja, iako smo možda svoju pozornost upravili na druge stvari. Pritom se radi o sigurnosti, koja kao da je rezultat nekog direktnog gledanja istine. Ona je prema tome čvršća nego u čisto logičkom zaključivanju ili u slučajevima osjetilnog opažanja. Takve intuicije nemaju doduše svi ljudi. Čovjek može biti i bez nje, a kod mnogih se ona po svoj prilici nalazi na dosta niskom stupnju svjesnosti. Ona svakako dolazi iz same unutrašnjosti ljudske naravi, gdje djeluju potsvijesni nagoni, težnje i naslućivanja. Svijest nekako osjeća rezultat svega toga, a mi uopće nekako »znamo« da taj osjećaj odnosno da to čuvstvo sadrži više istine nego bilo koje racionalističko zaključivanje. James ovdje ne misli na racionalizam u običnom značenju, već općenito na svako mišljenje koje traži pojmovnu jasnoću, dakle i na skolastičku filozofiju. U tom smislu onda naglašuje da je racionalizam od sporedne važnosti za opravdanje vjere, i to bilo da brani, bilo da napada religiju. Zatim nastavlja otprilike ovim riječima: Opsežna literatura o dokazima za opstojnost Božju iz naravnog reda, za koje se još prije sto godina smatralo da imaju apodiktičku dokaznu snagu, danas je gotovo svagdje pokrivena prašinom knjižnica. Razlog je taj, što je naše pokoljenje prestalo vjerovati u takvog Boga, kakvog brani spomenuta literatura. Kakvo god biće Bog bio, danas sigurno znamo da on nije samo neki van-svjetski graditelj, čija bi djela

trebala objaviti slavu njegovu. To je misao, koja je mogla zadovoljiti i usrećiti naše pradjedove. Ne možemo doduše jasno reći odakle danas sve to znamo. Uopće ne može nitko potpuno opravdati ovo uvjerenje: Ako postoji Bog, onda mora biti u nekom smislu svjetski Bog, a osim toga mora biti duhovno-osobne naravi. Razumski su razlozi u sferi metafizike i religije samo onda apodiktički, ako su njima već prethodila neka čuvstva, te čisto osjećajno preporučila njihovu vrijednost. Sjedini li se tako nutarnje prosvijetljenje s razumskim razmišljanjem, onda mogu nastati sistemi velikog formata, sistemi koji mogu osvojiti cijeli svijet, kao na pr. budistički ili katolički sistem filozofije. Ali kod toga sama impulzivna vjera prvotno pronalazi istinu. Tačni filozofski izrazi nisu drugo do transponiranje te istine u formule. Neposredno, nerazumsko uvjerenje leži duboko u našoj unutrašnjosti, a logički je dokaz samo izvanjski prikaz tog uvjerenja. *Instinkt vodi, a razum iza njega slijedi.*

Kod svega što smo dosad iznijeli James želi samo ukazati na tobožnje činjenice. Kao da je nepobitna činjenica, da u pitanjima religije primat ima ono što je potsvijesno i ne-racionalno (iracionalno)!

Glavni religiozni tipovi. James razlikuje dva glavna religiozna tipa: *optimistički* (lakoćudni) i *pesimistički* (turobni) tip.

Cijeli se religiozni interes kreće oko pitanja sreće i nesreće. Trajna radost može voditi do takve religioznosti, koja se sastoji u zahvalnom divljenju sretnoj egzistenciji. Ali i obratno, raznolikost religioznog iskustva otvara nove puteve k sreći. Uslijed ovih uzajamnih odnosa između religije i sreće ljudi u sreći, što je pruža religija, vide kriterij istinitosti: ako ih jedna religija može usrećiti, onda je odmah smatraju pravom religijom. To je religiozna logika, koje se drži prosječni čovjek.

Ima ljudi, koji takoreći nemaju organa za nesreću. Čak kad ih spopadne nesreća, oni se pred njom zatvaraju. Grčevito i strasno ponavljaju svoje uvjerenje da je život lijep. Nikako neće zlo misliti o životu i svijetu. Za njih religija od prvog početka znači neko sjedinjenje s Bogom, koji ih je obdario slobodom. Uslijed toga grijeh i zlo ne mogu više pomračiti njihov vidik. Sve gledaju u perspektivi svog *optimističkog* raspoloženja, čvrsto uvjereni da je ljudska narav po sebi dobra i da se treba u nju uzdati. Ni o Bogu ni o ljudima ne misle loše. Takvi karakteri — to izričito spominje sam James — nalaze mnogo podesnije tlo u katolicizmu nego u protestantizmu, čiji su čuvstveni svijet uglavnom odredili pesimistički duhovi.

Treba razlikovati dvostruki optimizam, spontani i nespontani. *Spontani* optimizam znači radost što je čovjek neposredno iskusi. *Nespontani* optimizam, obratno, znači neku vrstu apstraktnog promatranja, pri čemu čovjek nalazi da su sve stvari dobre. To je

utoliko moguće, što se apstrakcijom zanemaruju oni aspekti, pod kojima bismo mogli doći do protivnog uvjerenja, naime da su stvari barem u nekom pogledu zle. Štoviše, vedro se raspoloženje može naprosto pretvoriti u namjerni religiozni stav. To je u skladu s ljudskom naravi. S toga se stanovišta može donekle razumjeti nastojanje nekih psihoterapeutskih sekta u Americi, koje se u religioznom smislu zalažu za neku duhovnu higijenu. Njihova je parola uglavnom ova: Ti si zdrav i jak, samo treba da to znaš! Takav optimistički stav ima da bude izvor nove snage.

Optimistički tip zaboravlja ili niječe svako zlo, a *pesimistički* tip obratno. On neprestano potcrtava i ističe negativne strane života i svijeta, kao da se prava njihova bit očituje u zlu. Mnogi znaju i za radost i za sreću, ali svaki put kad osjećaju koju neugodnost smatraju da je to glas iz dubine njihove duše, glas koji ih opominje i potsjeća na pravu vrijednost njihova života. Drugi su opet tako osjetljivi, da ne mogu više prosuditi vrijednost životnih dobara, nego ih također označuju negativnim predznakom. Sve je prolazno, ništetno! Samo prah i pepeo! Na koncu propast!

Još kompliciranija je stvar kad nastupaju prave patološke pojave. U stanju *anhedonije* (po Ribotu) čovjek je potpuno izložen čuvstvu nemoći. Uopće nema sposobnosti da se raduje ili da se nečemu divi. Kao da se dobro nalazi preko granica njegove svijesti i njegove pažnje. Zato je sklon kritiziranju. Svagdje pokazuje neko načelno nezadovoljstvo.

Najsavršenijim religijama smatra James one, u kojima se ističu negativni, pesimistički elementi. Najpoznatiji su oblici takve religioznosti budizam i katolicizam. U njima prevladava zahtjev otkupljenja. Čovjek se mora preporoditi.

U svijetu optimističkog tipa, koji se zove i tip »jedanput rođenih«, sve se razvija u istom pravcu. Sve je određeno. Naprosto treba od pozitivnog odbiti ono što je negativno, pa se dobije takozvana ukupna vrijednost stvarnosti. Ukoliko je ta vrijednost pozitivna, utoliko se može govoriti o religioznoj sreći. Drukčije je kod pesimističkog tipa, kod »dvaput rođenih«. Tu nije dovoljno obično dodavanje ili oduzimanje pozitivnih i negativnih vrijednosti. Rezultat ne zadovoljava, već daje povoda da se očajava. Pa i treba očajavati, da se dođe do pravog života. To je *»obraćenje«*, u kojem se usklađuju divergentne težnje čovjekove duše. Stvara se jedinstvo, a nastupa opće smirenje.

»Obraćenje«. Pojam religioznog »obraćenja« kod Jamesa označuje onaj proces, kojim se čovjek izbavi iz svijesne vjerske krize. »Obraćenje« nastaje tim što se čovjek nalazi u dodiru s naročitom religioznom stvarnošću. To je ono što vodi do većeg nutarnjeg jedinstva. Obraćenik smatra da se nalazi na pravom putu, pa se stoga osjeća sretnim. James ne pita da li je za takvu promjenu potreban neki naročiti utjecaj Božji ili nije. Po njemu je

važno da tu prevladava jedna naročita nova religiozna svrha, na koju je usmjereno čitavo htijenje, a koja kao takva stoji u žarištu svijesti. Stoga se također može reći da se čovjek onda »obrati«, kad religiozne predodžbe s periferije dolaze prema središtu svijesti. Onda one oblikuju u glavnim crtama nutarnji život čovjekov. Psihološki se proces obraćenja može samo opisati, a ne potpuno protumačiti. Nije nam moguće znati za sve one momente, uslijed kojih se izvjesne misli i ciljevi najedanput približuju središtu svijesti. To ima svoj temelj često u potsvijesnom životu. Zato će nam uvijek preostati nešto što ne možemo ni dovoljno opisati ni potpuno razumjeti.

Kod »obraćenja« značajna su ova čuvstva: nada, sreća, sigurnost, odlučnost. Ta čuvstva mogu vrlo brzo i najedanput nastati i izazvati daljne promjene. Pozivajući se na Starbucka smatra James da je »obraćenje« po svojoj biti normalna pojava u životu mladeži, a da nastaje onda kad dijete prelazi granice svog dotadašnjeg duhovnog života, te ulazi u širi i zreliji život razuma i čuvstva. Uglavnom se mogu razlikovati dva tipa. Prvi se svijesno i donekle svojom voljom predaje novom religioznom cilju, a kod drugog se može govoriti samo o nekom potsvijesnom i nesvojevoljnom predanju.

Koja svojstva ima »obraćenje«? James nabraja ova: prestanak nemira, razumijevanje novih istina, uvjerenje da se i svijet promijenio. Duša je sad uvjerena da će sve krenuti na dobro. Ma da izvanjske životne prilike ostaju iste, ipak je duša sad smirena i puna nade. Osim toga razumijeva istine, koje su joj prije bile nerazumljive, iako možda ni sad nema jasnih pojmova o njima. Konačno joj se cijeli svijet prikazuje u novom svijetlu. Sve joj je sad lijepo i dobro: vrijedno je živjeti.

Plodovi religije. Kao plod religioznog života opisuje James u prvom redu svetost. Najveća djela imala su uvijek religiozne motive. Svet je onaj, kod koga se religiozna čuvstva nalaze u središtu ili žarištu svijesti. Taj se čovjek neće izgubiti u sitnicama svagdašnjega života, jer je čvrsto uvjeren o opstojnosti jedne idealne sile, a sam živi nekim višim životom. On je nadalje čvrsto uvjeren da postoji uski odnos između spomenute idealne sile i njegovog života, pa se rado pokorava njenom vodstvu. U njemu uslijed toga prevladava čuvstvo neograničenog ushićenja i slobode. Cijeli se njegov život kreće u pravcu nesebičnih i skladnih sklonosti. To vodi do velike askeze, do duševne jakosti, do čistoće i do velike ljubavi.

U svojoj »kritici čiste svetosti«, kako parodira Kantovo glavno djelo, James je kao uvijek pragmatist. Ne ispituje »istinitost« svetosti, već neprestano pita samo što nam »koristi« svetost. U prosuđivanju tog pitanja očevidno se radi o relativističkom shvaćanju ideje božanstva, a prema tome i religije. To još više dolazi do izražaja u daljnem opisivanju i prosuđivanju religioznih po-

java, a naročito u kritici spekulativne metafizike, koja se nadovezuje na prikazivanje mističkog iskustva. Tom prilikom doznajemo da je čuvstvo najdublji korijen religije, a da su filozofske i teološke formule samo sekundarni proizvodi, otprilike kao prijevod jednog teksta na strani jezik. Da nema religioznog čuvstva, ne bi moglo biti ni »filozofskog bogoslovlja«. Ali kao sekundarni proizvodi imaju i te apstraktne formule svoju korist i svoje značenje. Jer kad govorimo o bilo kakvim čuvstvima, moramo se služiti općim pojmovima i riječima, a iz toga slijedi, da su pojmovne konstrukcije od izvjesnog značenja za naš religiozni život. Koliko je James u tome kritičan najbolje se vidi iz njegovog stava prema tradicionalnim metafizičkim dokazima za opstojnost Božju. O tim dokazima kaže skoro od riječi do riječi ovo: Neću opširno govoriti o pojedinim tim dokazima. Činjenica, da su skoro svi idealistički mislioci počevši od Kanta smatrali da im se mogu rugati i da ih uopće ni ne trebaju ispitivati, sama pokazuje, da oni ne mogu biti čvrst temelj vjere u Boga. Uzročnost je suviše mračan princip, a da bi takvi dokazi mogli na sebi nositi težinu cijele teološke zgrade.

Jamesovi rezultati. Kao rezultat psihološkog promatranja religije James je utvrdio ovo:

Vidljivi se svijet smatra dijelom jednog višeg duhovnog svemira, i tek u njemu dobiva svoj smisao. — Pravi je naš cilj sjedinjenje s ovim višim svemirom, ili barem skladan odnos prema njemu. — Molitva ili nutarnji saobraćaj s duhom tog svemira (bio on osoban ili ne) znači objektivno zbivanje, po kojem u naš pojavni svijet struji duhovna snaga, koja onda izaziva izvjesne učinke psihološke ili materijalne naravi. — Osim toga je religiozni čovjek pun životne snage, koju zapažamo na njemu bilo u lirskom oduševljenju bilo u etičkom heroizmu. Stoga ga obuzima čuvstvo sigurnosti i mira.

Sa subjektivno-psihološkog gledišta, tako nastavlja James, religiju treba smatrati jednom od najvažnijih bioloških funkcija čovječanstva, jer je od velikog utjecaja na naš život. To je stanovište zastupao i Leuba, na koga se James izričito poziva. On je među ostalim rekao: Ne spoznajemo Boga, niti ga shvaćamo, *nego ga trebamo* kao onoga koji se brine za nas, ... kao prijatelja ili kao predmet naše ljubavi. Pokazuje li se korisnim, onda naša religiozna svijest ne pita dalje . . . Cilj svake religije nije Bog, već život . . . Pravi je temeljni pokretač religije na svim stupnjevima razvitka ljubav prema životu.

Na ovu se konstataciju nadovezuje spoznajnoteoretsko promatranje religije. James razlikuje ova dva pitanja: Sadrže li sve religiozne dogme i konfesije usprkos svojoj velikoj raznolikosti jednu zajedničku jezgru, za koju sve zajednički svjedoče? Je li ovaj zajednički temeljni sadržaj istinit?

Na prvo pitanje odgovara James bez oklijevanja pozitivno. Zajedničko je svim religijama ovo: čovjek osjeća da s njim nešto

nije u redu, a tim što stupa u pravi odnos prema višim silama nastaje u njemu svijest da je izbavljen iz tog nenormalnog stanja. U čovjeku je prema tome već jedna klica više i savršenije stvarnosti. Ta je klica *bolji dio* u nama, s kojim se identificiramo, i to na taj način što dolazimo do svijesti i uvjerenja da taj bolji dio stoji u vezi s »nečim *višim* iste vrste«. S nečim *višim* što izvan čovjeka djeluje u svemiru, s kojim može stupiti u odnos, a koje mu može biti utočište, kad je cijeli njegov niži bitak doživio brodolom.

Malo je kompliciranije drugo pitanje, naime da li je ova zajednička jezgra svih religija »istinita«. Drugim riječima: Je li ono spomenuto »*više* iste vrste« samo proizvod naših predočaba ili ono stvarno egzistira? S tim je u vezi cijeli niz daljnih pitanja: Ako ono egzistira, kako egzistira? Djeluje li ono? Kakvo je ono »sjedinjenje«, o kojem su uvjereni religiozni geniji? U tim se pitanjima naročito crkvena gledišta veoma razilaze. Ni James neće apodiktički odgovoriti, već svome odgovoru pripisuje samo značaj hipoteze. Obazirući se na činjenice želi dati takav odgovor, kojem naučna logika ne može iz opravdanih razloga uskratiti pristanak.

Evo, dakle, smisao te hipoteze.

Treba prije svega ono »*više*« tako opisati, da se s nama mogu slagati psiholozi. U tom pothvatu može posredovati pojam »potsvijesnog ja«. Ukupni je naš duševni život mnogo opsežniji, nego što to ikad doznajemo. Jedan dio našega ja ostaje skriven i nepoznat. Mnogo toga skrivenog nema daljneg značenja. Ali na tom području potsvijesti treba među ostalim tražiti podrijetlo genijalnih otkrića i djela. Tako se sad i ono »više« *unutar* granica naše vlastite egzistencije može smatrati *potsvijesnim nastavkom našeg svijesnog života*, što god ono bilo i značilo *izvan* granica naše individualne opstojnosti.

Ta hipoteza po Jamesu ima ove prednosti. Prvo, ona se osniva na jednoj psihološkoj činjenici. Drugo, ona može protumačiti uvjerenje pobožnog čovjeka da ga vodi neka izvanjska sila. Jer sve ono što iz potsvijesne religije probija u svijest nastupa kao nešto objektivno, pa stoga i može u čovjeku pobuditi utisak da ga vodi jedna izvanjska sila. U religioznom se životu radi o vodstvu »odozgo«. I to je razumljivo u ovoj hipotezi, jer se vodstvo pripisuje višim sposobnostima našeg vlastitog skrivenog duhovnog života. Zato je čuvstvo sjedinjenja sa spomenutom višom silom čuvstvo o nečem što stvarno egzistira; dakako, što egzistira kao potsvijesni nastavak našeg svijesnog života, kao stvarnost »iste vrste«.

Kritičke refleksije. S načelnog gledišta treba prije svega priznati da je James od početka do konca razlikovao *psihološko* istraživanje religioznosti od *filozofskog* odnosno *spoznajnoteoret*-

skog ocjenjivanja psihološki utvrđenih rezultata. U njegovu razlaganju nailazimo doduše na mnoge teoretske refleksije spoznajnoteoretskog značaja, ali je James to namjerno činio, svijestan da je napustio područje empiričke psihologije. Stoga se češće ponavljaju njegove opomene, naime da ne zamijenimo pitanje činjenica s pitanjem istine, to jest s pitanjem spoznajnoteoretskog ocjenjivanja činjeničnih sudova. Samo što ni samom Jamesu nije uvijek uspjelo da se u praktičnoj izvedbi svoga programa odvoji od svog pragmatizma. Baš time što je svoje pragmatističke predrasude unio u psihologiju unakazio je svoju metodu.

U vezi s ovim treba također upozoriti na činjenicu, da James visoko cijeni religioznost, jer je čvrsto uvjeren o njenoj »biološkoj korisnosti«. Ona je jedna od najvažnijih bioloških funkcija čovjeka, a njeni su plodovi od velikog značenja. Međutim, to je čisti pragmatizam, po kojem je istina ono što je »biološki korisno«. Drugo je istina, a drugo korist. Desilo se da je katkad najobičniji slučaj (zabuna ili zabluda) vodio do velikih otkrića, koja su vanredno korisna za život. Prema tome može i zabluda imati »biološku korist«, ali je zato ipak nećemo smatrati istinom.

U metodičkom pogledu je Jamesovo istraživanje vrijednije od Starbuckovog. Kod njega prevladava kvalitativno ocjenjivanje materijala, kao što je uopće i njegov materijal već po sebi kvalitativno bolji od Starbuckovog. Životopisi, pisma, religiozne rasprave, mistički spisi i slično pružaju mu puno dragocjenih podataka. U raščlanjavanju tih dokumenata je James vanredno vješt. Samo što se po njegovoj metodi ipak previše zanemaruje obična ili normalna religioznost. Sigurno se normalna religioznost može dobro spoznati na osnovi istovrsnih nadnormalnih pojava. Ali je tu ipak velika pogibelj samovoljnog konstruiranja. Metodički je ispravnije da prije ispitujemo normalne pojave, pa da ih onda kontroliramo prema promatranju istovrsnih nadnormalnih i eventualno patoloških pojava.

U pogledu Jamesove tipologije može se reći da se tu radi tek o prvim počecima. Razdioba na optimistički i pesimistički tip još je suviše općenita, a da bi se mogle uočiti mnogovrsne nijanse, kojima obiluje religiozni život.

Prigovara se nadalje što je James vodio računa samo o »personalnoj« religiji i što je sasvim zanemario »institucionalnu« religiju. Prigovor je uistinu opravdan. Iako se naime izvanjska religiozna organizacija može tek pravo razumjeti na osnovi ličnog proživljavanja religioznih vrednota, ipak je u konkretnim prilikama važno i to, da i ta izvanjska organizacija sa svoje strane utječe na daljne proživljavanje i osobno oblikovanje religije. Dakle, ne smije se ispitati jedna bez druge, nego i jedna i druga, iako primarno »personalna«, a sekundarno »institucionalna« religija.

U shvaćanju obraćenja James se neprestano poziva na Starbucka, o kojem je u tom pitanju i ovisan. Protiv tog shvaćanja ima više opravdanih prigovora. Iznijet ću najglavnije. — Prije svega se pojam obraćenja uzima u dosta *neodređenom* smislu. Sam James kaže da je religija (religiozno obraćenje) samo *jedan* od mnogih puteva, kojima čovjek dolazi do nutarnjeg jedinstva i smirenja. Obraćenje ili obnova može također, obratno, od religije voditi do ateizma. Religiozno ili profano obraćenje je jedan opći psihološki proces, gdje se postepeno ili najedanput pojavljuje novi čovjek. — S psihološkog stanovišta previše je rečeno kad se kaže sa Jamesom da se neki ljudi možda uopće ne mogu ni u kakvim prilikama obratiti, jer da religiozne predodžbe ne mogu ući u središte njihovog duhovno-osobnog života. Sigurno može krivo naziranje na svijet i život, pesimističko ili materijalističko shvaćanje čovjeka u tom pogledu puno smetati. Ali nazvati takve osobe odličnim ljudima i praktičnim slugama Božjim, a ujedno im odreći svaku religioznost, to je teško razumljivo. — Sudbonosno je u čitavoj stvari Jamesovo *pragmatističko* stanovište. Tako čitamo skoro od riječi do riječi ovo: Ako je obraćenje od koristi za život, onda treba da ga cijenimo, iako je možda čisto naravni psihološki proces; obratno, ako nije od koristi za život, onda ga treba naprosto zabaciti, pa makar kakvog nadnaravnog podrijetla bilo. — Ispočetka je James oprezno razlikovao čistu psihologiju i nadnaravnu teologiju. Ali on ipak zanemaruje i zapostavlja *nadnaravni aspekt religioznog* »obraćenja«. Naročito proces naglog »obraćenja« fundira u potsvijesti i uopće u instinktivnim slojevima čovječjeg bitka.

NEKOLIKO VAŽNIJIH PISACA

Da prikaz bude potpuniji treba barem ukratko spomenuti još nekoliko važnijih imena.

Donekle u duhu Starbuckove metode napisao je George A. *Coe* knjigu o duhovnom životu,[7] a kasnije jednu psihologiju religije.[8] I on se uglavnom bavi pojavom religioznog obraćenja, a dolazi do sličnih rezultata kao Starbuck. Njegova je knjiga o duhovnom životu bila vrlo raširena među metodističkim svećenstvom.

Starbuckovu je metodu znatno usavršio James B. *Pratt.*[9] Već je u samom dobavljanju materijala mnogo oprezniji od Starbucka. Odgovore traži od takvih osoba, koje se u nekom smislu mogu sma-

---

[7] G. A. *Coe*, The Spiritual Life. New York 1900.

[8] G. A. *Coe*, The Psychology of Religion. Chicago 1916.

[9] J. B. *Pratt*, The Psychology of Religious Belief. New York 1907. Važno mjesto zauzima u američkoj stručnoj literaturi Prattova kasnija knjiga: The Religious Consciousness. A Psychological Study. New York 1923. (Samo usput spominjem da je u naučnoj literaturi čitava zbrka u pogledu citiranja mjesta i godine izdanja američkih djela. Krivnja je donekle na teh-

trati značajnim tipovima religioznog života. Na 550 upitnica dobio je svega 83 odgovora, a od ovih je samo 77 mogao upotrebiti. S onim osobama, koje su mu odgovorile, nastoji podržavati izvjesnu korespondenciju u svrhu produbljivanja i boljeg razumijevanja njihovih odgovora. Sasvim je novo kod njega to, što svoje gradivo uspoređuje sa svjedočanstvima i rezultatima povijesti religija i etnologije. Međutim, u praktičnom prosuđivanju i ocjenjivanju pojedinih spomenutih momenata ni Pratt ne svladava sve poteškoće. Njegovo je statističko gradivo prilično nedostatno, a k tomu je dosta jednostrano iskoristio podatke iz povijesti religija i etnologije. Što se tiče samog predmeta njegovog istraživanja, išao je za tim da analizira vjeru uopće. Po njemu se vjera općenito pojavljuje u ovom trostrukom obliku: kao primitivna lakovjernost, kao razumna vjera i kao emocionalna vjera. To je ujedno trostruka razvojna etapa vjere, koja se po svom sadržaju navodno sastoji u tom da Bog za nas pretstavlja i znači neku *vrijednost*. Čovjek u prvom redu *treba* Boga, a *razumijeva* ga tek u podređenom smislu. Bog je za nas vitalan zahtjev, a nije toliko teoretski problem. Prattovo je tumačenje vjere biologističko i relativističko.

George B. *Cutten* napisao je jedan od najboljih priručnika čitave psihologije religije pod naslovom: Psihološke pojave kršćanstva.[10] On ne donosi novo gradivo, već jedino prikazuje dotadašnje naučno stanje na području empiričkog istraživanja religije.

U pogledu imanentno-biološkog tumačenja religioznog iskustva više dodirnih tačaka sa Starbuckom i Jamesom ima Edward S. *Ames*.[11] Po njemu je svaki psihološki proces duhovno-tjelesne naravi. U religiji vidi samo naročitu pojavu reagiranja i prilagođivanja. Sve je to uvjetovano različitim izvanjskim činiocima, prije svega socijalnim prilikama.

U Hallovoj psihološkoj školi dobio je *etnološki pravac* nekoliko važnijih zastupnika. Najpoznatiji su James H. *Leuba*, o kojem je već naprijed bilo govora, zatim Irving *King*[12] i George M. *Stratton*.[13]

---

ničkoj opremi samih djela. Tako na pr. ova Prattova knjiga na naslovnoj strani ima: 1923; a na slijedećoj strani čitamo: Copyright, 1920; pri tom se nigdje ne spominje da se radi o drugom izdanju.) Opširno radi o odnosima između religije i potsvijesti, o »obraćenju«, o mističkom iskustvu, o ekstazi i o mnogim drugim pitanjima.

[10] G. B. *Cutten*, The Psychological Phenomena of Christianity. New York 1909.

[11] E. S. *Ames*, The Psychology of Religious Experience. London 1910.

[12] I. *King*, The Differentiation of the Religious Consciousness. New York 1905. Zatim: The Development of Religion. A Study in Anthropology and Social Psychology. New York 1910.

[13] G. M. *Stratton*, The Psychology of the Religious Life. London 1911.

ZAKLJUČAK

Važnost američke psihologije religije nije u njenim rezultatima, nego u njenom načelnom stavu prema religijskom problemu. Iz naučnih razloga ona se u principu ograničuje na *empiričko* ispitivanje religioznosti. Neprestano ukazuje također na pitanje o istinitosti odnosno o vrijednosti religije, ali teoretski nastoji odvojiti iskustveno promatranje i opisivanje religioznih pojava od pitanja njihove spoznajnoteoretske vrijednosti i metafizičke fundiranosti. Kod svega je najsimpatičnije da se promatranje religioznih pojava razvilo takoreći organski iz ondašnjeg shvaćanja psihologije. Zato psihologija religije u Americi nije nastala iz neke reakcije na bilo kakve pretjerane filozofske struje, niti je trebala da bude nadomjestak za neke propale naučne ideale. Nastala je iz spoznaje i uvjerenja da je religioznost »vitalna funkcija« u najuzvišenijem smislu riječi, a da je u principu pristupačna naučnom promatranju i ispitivanju kao i svako drugo duševno iskustvo. Za takvo je stanovište u Americi teren bio pripravljen. Vjerske prilike u Americi svratile su i kao takve pozornost naučnih krugova na praktično i u tom smislu »vitalno« značenje religioznosti, a naročito je to činila nametljiva propaganda mnogobrojnih kršćanskih sekta. Tek se u toj perspektivi razumijeva, zašto je pojam »obraćenja« naprosto glavni predmet ispitivanja čitave američke psihologije religije.

Pri ispitivanju religioznosti američki psiholozi uglavnom polaze od takvog shvaćanja duševnog života, koje se ukratko može nazvati *biologističkim*. Mnogo insistiraju na potsvijesti i na instinktu. Osim toga manjeviše zastupaju *relativistički pragmatizam*. Takvim su pretpostavkama uvjetovana njihova tumačenja i njihovi rezultati.

Konačno, koliko god prigovarali metodama američke psihologije religije, jedno je sigurno, naime, da su baš američki psiholozi *osnovali psihologiju religije kao samostalnu empiričku znanost*. To je u naučnom pogledu jedan od onih rijetkih proizvoda, što ih je Evropa »uvozila« iz Amerike.

Literatura

Osim literature koja je u tekstu navedena vidi naprijed spomenute uvode: G. *Wunderle*, W. *Gruehn*, W. *Koepp*, T. K. *Oesterreich*. — Kratki referati i monografije: J. *Bessmer*, Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psychologie. (Stimmen aus Maria-Laach. 71, 1906, str. 154—164.) W. *Schmidt*, Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1908 (o Jamesu: str. 8—136). J. B. *Pratt*, Die Religionspsychologie in den Vereinigten Staaten. Uebersetzt von A. L. *Muthmann*. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 3, 1909, str. 89—98.) G. *Wobbermin*, Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes. (Religion und Geisteskultur. 4, 1910, str. 233—247.) K. A. *Busch*, William James als Religionsphilosoph. Inaugural-Dissertation (Erlangen). Göttingen 1911. O Jamesovoj psihologiji religije: str. 17—42. St. A. *Cook*, Religion. (Ency-

clopaedia of Religion and Ethics. Vol. X. Edinburgh 1918, str. 662—693.) R. M. *Jones*, Psychology and the Spiritual Life. (The Journal of Religion. 1, 1921, str. 449—461.) E. L. *Schaub*, The Present Status of the Psychology of Religion. (Isti časopis. 2, 1922, str. 362—379.) W. C. *Bower*, The Organization of Religious Experience. (Isti časopis. 3, 1923, str. 34—50.) W. B. *Selbie*, The Psychology of Religion. Oxford 1924. P. *Slankamenac*, O metodi psihologije religije. (Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga 231 razreda historičko-filologičkoga i filozofičko-juridičkoga. Zagreb 1925, str. 137—191.) H. N. *Wieman*, Religious Experience and Scientific Method. New York 1926. E. L. *Schaub*, The Psychology of Religion in America during the past Quarter-Century. (The Journal of Religion. 6, 1926, str. 113—134.) H. *Pinard de la Boullaye*, L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.[4] Paris 1929. O psihološkim metodama: str. 305—386. G. *Niemeier*, Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. Stuttgart 1930. O psihološkim metodama: str. 21—119. H. N. *Wieman*, Values: Primary Data for Religious Inquiry. (The Journal of Religion. 16, 1936, str. 379—405.) — Za daljnu literaturu vidi: I. *King*, The Development of Religion. New York 1910. G. A. *Coe*, The Psychology of Religion. Chicago 1916. J. B. *Pratt*, The Religious Consciousness. New York 1923.

TREĆE POGLAVLJE

Patologističko-pozitivistička psihologija religije

PATOLOGISTIČKO-POZITIVISTIČKE TENDENCE

Kad ovdje govorimo o patologističko-pozitivističkoj psihologiji religije, onda mislimo na naročiti *pravac* psihološkog istraživanja religije, koji se nikako ne smije zamijeniti s psihopatologijom religije. Psihopatologija ili — kako neki radije i ispravnije kažu — patopsihologija religije bavi se bolesnim religioznim životom. Njena je zadaća da opiše religiozne doživljaje ukoliko se odvijaju u nastranim duševnim procesima. Utoliko se razlikuje od normalne psihologije religije, koja istražuje zdravi religiozni život i njegove manifestacije. Patopsihologija religije je bez sumnje od velike važnosti i koristi, jer nam može pomoći da bolje upoznamo psihičku strukturu nekih manje pristupačnih doživljaja.

Patologističko-pozitivistički pravac psihologije religije označuje ovdje jedan *naročiti metodički stav*, po kojem bi uopće trebalo približiti se religioznim pojavama i ispitati ih na osnovi različitih nenormalnih i nadnormalnih manifestacija religioznog života. Pozitivistički je taj pravac utoliko, što zadnje tumačenje traži u nesvijesnom nagonskom životu ili barem što mnogo simpatizira s takvim tumačenjem.

Psiholozi, koje ćemo spomenuti kao zastupnike tog pravca, nisu u jednakoj mjeri bili svijesni svog metodičkog principa. U njihovim spisima nailazimo također na izreke i formule, koje u izvjesnom smislu dolaze čak u sukob sa spomenutim patologističko-pozitivističkim metodičkim principom. Međutim, uzevši u obzir osnovni njihov stav prema religijskom problemu, smatrao sam da je dopušteno pod gornjim naslovom prikazati njihov rad na području psihologije religije, dakako sa spomenutom rezervom.

Kao što američka psihologija religije ima svoj posebni naučni značaj, tako ima i patologističko-pozitivistički pravac svoju geografsku domovinu: Francusku i francusku Švicarsku. Ta se činjenica ne može pripisati pukom slučaju. Francuska je psihologija oduvijek mnogo insistirala na *patološkim* pojavama i na *nesvijesnom* pokretaču duševnog života. Naročito su se isticali Théodule *Ribot*, Pierre *Janet*, Alfred *Binet* i drugi u mnogobrojnim svojim spisima. Iz ove je naučne situacije razumljivo, da su baš psiholozi francuske narodnosti postali tipičnim pretstavnicima patologističko-pozitivističke psihologije religije.

THÉODULE RIBOT

U Francuskoj je Théodule *Ribot* zapravo osnovao psihologiju kao samostalnu znanost. U svom djelu o suvremenoj engleskoj psihologiji ističe da se psihologija mora baviti iskustvenim odnosno eksperimentalnim proučavanjem činjenica, a ne nadiskustvenim pitanjima njihova podrijetla, njihove naravi i svrhe.[1] Ribot ukazuje uglavnom na dvije metode: na subjektivnu i na objektivnu metodu. Prva se sastoji u promatranju vlastitih nutarnjih doživljaja (introspektivna metoda). Druga je jedna vrsta poredbenog promatranja djece, naroda i životinja.

Kod Ribota donekle iznenađuje odlučnost i smjelost kojima se zauzima za značenje religioznog čuvstva.[2] Njemu se ne sviđa što su psiholozi prije njega samo površno raspravljali o tom pitanju. I da je religiozno čuvstvo samo zabluda, tako veli Ribot, ipak bi moralo biti predmet psihološkog istraživanja, jer je i zabluda pravo psihičko stanje.

Važno je znati da Ribot ističe *intelektualni* činilac u religiji, a da u religioznom čuvstvu neće nikako da vidi samo neko patološko stanje. Dosta oprezno govori o patološkim znakovima i pojavama religioznog doživljavanja, te smatra da ih treba istraživati u vezi s normalnim stanjima radi potpunosti i u smislu neke nadopune. Ipak u religioznom čuvstvu vidi samo izraz nekog ograničenog egoizma, koji stoji u vezi s nagonom samoodržanja: religiozno je čuvstvo po svom podrijetlu i u svojoj biti *egoistično*.

To je u principu neka *pozitivistička teorija*. Ona je već u predgovoru najavljena. Tamo kaže Ribot da u cijelosti prihvaća fiziološku teoriju (Bain, Spencer, Maudsley, James, Lange i dr.) koja svodi čuvstva na biološke činioce te ih smatra neposrednim

---

[1] Th. *Ribot*, La psychologie anglaise contemporaine. Paris 1870 (prvo izdanje).

[2] Th. *Ribot*, La psychologie des sentiments. Paris 1896 (prvo izdanje), str. 297—319.

i izvornim izrazom vegetativnog života. Nadalje naglašuje da čuvstva imaju svoje korijene u potrebama i nagonima, što samo po sebi nije naprosto krivo, ali je u istaknutom smislu karakteristično za Ribotov stav.

THÉODORE FLOURNOY

Među psiholozima patologističko-pozitivističkog pravca na području psihologije religije najpoznatiji je Théodore *Flournoy*. On se u svojim spisima mnogo bavio spiritizmom, somnambulizmom, automatizmom, telepatijom, pitanjima hipnotizma i sublimalnog sanjarenja, ukratko najrazličitijim nenormalnim i nadnormalnim pojavama duševnog života, o kojima rade psihopatologija i parapsihologija. Nema sumnje da te pojave stoje u izvjesnom odnosu prema nekim pojavama religioznosti, naročito prema nastranim pojavama. Flournoy je sve od početka svog naučnog rada imao mnogo smisla i razumijevanja za njihov međusobni odnos, možda zato što je svoje istraživanje počeo kao medicinar.

Spiritističke seanse. Pravu senzaciju značilo je za naučni svijet djelo, što ga je Th. Flournoy 1899 godine izdao u Ženevi o jednom vrlo zanimljivom i poučnom slučaju somnambulizma.[3] Djelo je već iduće godine izašlo u drugom i trećem izdanju. Ono ipak ne radi samo o somnambulizmu, kako je Flournoy isprva htio, već općenito o mediumističkim činima gospođice Jelene Smith, jedne inteligentne i nadarene osobe, koja je na sebe skrenula pažnju čitave ženevske inteligencije. S njom se Flournoy upoznao u prosincu 1894 godine kod svog prijatelja Augusta Lemaitrea, i to na jednoj spiritističkoj sjednici kod okruglog stola. Jelena je onda imala 30 godina. Karakteristične su bile njene vizije u budnom stanju. Njih su pratili tiptološki diktati (to jest diktati koji se dobivaju poznatim lupanjem stola) i slušne halucinacije. Njihov se sadržaj uglavnom odnosio na događaje iz prošlosti, dakle, na pojave takozvane hiperamnezije ili retrokognicije. Flournoy se oduševio za taj slučaj najviše zato, jer mu je Jelena opisala neke događaje, koji su se u njegovoj obitelji navodno zbivali prije njegovog rođenja. I drugima je saopćila događaje, za koje prisutni obično nisu ništa znali, ali za koje se kasnije ispostavilo da su nesumnjivo istiniti. Bilo je dakako i takvih saopćenja, o kojima nema i ne može biti kontrole: na pr. o tobožnjoj reinkarnaciji različitih historijskih junaka, kakvim je Jelena neke prisutne učesnike prikazala. Flournoy je kroz pet godina prisustvovao spiritističkim sjed-

---

[3] Th. *Flournoy*, Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. Paris — Genève 1899. Djelo je prevedeno na engleski (London 1900), talijanski (Milano 1905) i njemački jezik. Njemački prijevod: Th. *Flournoy*, Die Seherin von Genf. Mit einem Geleitwort von M. *Dessoir*. Autorisierte Uebersetzung. Leipzig 1914.

nicama, koje su se znale održavati i u njegovom stanu. Ispočetka se Jelena nalazila samo u polu-somnambulnom stanju bez amnezije (bez slabosti sjećanja ili pamćenja): imala je različne halucinacije, koje nisu isključile budnost niti znatno poremetile pamćenje. U kasnijim je godinama obično imala potpuni somnambulizam, iza kojeg je slijedila amnezija: izgubila je svoju normalnu svijest, a kad je opet došla k svijesti nije se više sjećala onoga što se dogodilo za vrijeme spiritističke sjednice. Tako je Flournoy u Jeleni Smith imao idealan slučaj mnogostranog medija i veliku raznolikost »automatizma«, to jest takvih pojava, koje se od običnih duševnih procesa razlikuju samo tim što nisu svijesni i što prema tome ne mogu biti predmet sjećanja odnosno pamćenja.

Jelena Smith ostavila nam je prave somnambulne romane. Prema nekima je već dvaput živjela na ovoj zemlji: prije 500 godina kao kćer jednog arapskog šaha i supruga jednog indijskog kneza, a zatim kao čuvena, ali nesretna Marija Antoaneta. U nekim se somnambulnim stanjima opet sjeća svoje slavne prošlosti, te nastupa kao kneginja ili kraljica. O tom rade dva romana. U njima prevladava spiritistička nauka o reinkarnaciji. — U jednom trećem romanu Jelena Smith stupa u odnos s tobožnjim ljudima i stvarima na Marsu. Ona to može činiti na osnovi svojih rijetkih mediumističkih sposobnosti i u tom ona sad nalazi utjehu. To je takozvani astronomski somnambulizam, u kojem se kod Jelene Smith ističu pojave glosolalije, to jest pronalazak i primjena nepoznatog jezika. — Značajno je da su svi izvještaji o tim stvarima vezani za misterioznu prisutnost nekog »duha«, koji se zove »Leopold«, a koji se izdaje vođom i čuvarem medija (Jelene).

Flournoy je 1901 godine izdao još neke nove bilješke o istom slučaju Jelene Smith.[4] Vrijednost je ovih opažanja u tom što se Flournoy ograničio na jedan konkretni slučaj, s kojim je živio u neprestanom ličnom dodiru. Zato nam o predmetu svog istraživanja ne daje samo opća teoretska mišljenja, već podrobnu analizu tačno utvrđenih činjenica. I u tom je bio sretne ruke. Stručna mu je kritika priznala tačnost u promatranju i opreznost u tumačenju, naročito kad ispituje polusvijesne duševne pojave.

Metodički princip. Svoj stav prema pitanjima psihologije religije iznosi Flournoy u jednom uvodnom predavanju na univerzitetu u Ženevi.[5] Po njegovu shvaćanju psihologija religije mora biti *empirička* znanost, koja se ima baviti samim nutarnjim proživlja-

---

[4] Th. *Flournoy*, Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. (Archives de Psychologie. 1, 1901, str. 101—255.) U spomenutom njemačkom prijevodu umetnuti su ovi dodaci na odgovarajućim mjestima.

[5] Th. *Flournoy*, Les principes de la psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 2, 1903, str. 33—57.)

vanjem religioznosti, a ne samo socijalnim oblicima ili proizvodima religije. Njena svrha mora biti strogo naučna: jedino smije tražiti istinu.

Flournoy isključuje iz psihologije religije pitanje o istinitosti religije. To je metafizičko pitanje. Psihologija ne radi o transcendenci, nego to pitanje prepušta metafizici. Psiholog se mora ograničiti na to da utvrdi nutarnje iskustvo čovjeka, a o eventualnoj upravljenosti tog iskustva na neku transcendentnu stvarnost može također samo činjenički suditi.

Kao metodički princip, po kojem bi se morala ravnati psihologija religije, ističe Flournoy takozvani *princip biološkog tumačenja religioznih pojava*, koji se zapravo sastoji iz četiri daljna principa: iz fiziološkog, genetičkog ili evolutivnog, komparativnog ili poredbenog i dinamičkog principa. To se ne iznosi kao potpuno nova stvar, već kao kritički rezultat dotadašnjih glavnih radova. Spominju se Th. Ribot, J. H. Leuba, E. D. Starbuck, G. A. Coe, E. Murisier i drugi. Sadržaj monumentalnog djela od W. Jamesa bio je onda tek donekle poznat, naime iz izvještaja štampe. Na osnovi svih tih radova zaključuje Flournoy:

»La psychologie religieuse, jugée d'après les quelques travaux dont nous lui sommes déjà redevables, s'inspire des deux principes généraux suivants:

1. *Exclusion de la transcendance,* principe négatif et de défense, pour ainsi dire, en vertu duquel — tout en enregistrant à titre de données mentales les appréciations de valeur et les sentiments de réalité transcendante dont les expériences religieuses s'accompagnent dans la conscience du sujet — la psychologie s'abstient de tout verdict sur la portée objective de ces phénomènes, et écarte de son sein les discoussions relatives à l'existence possible et à la nature d'un monde invisible.

2. *Interprétation biologique* des phénomènes religieux, principe positif et heuristique, en vertu duquel la psychologie envisage ces phénomènes comme la manifestations d'un processus vital, dont elle s'efforce de déterminer la nature psychophysiologique, les lois de croissance et de développement, les variations normales et pathologiques, le dynamisme conscient ou subconscient, et, d'une façon générale, les rapports avec les autres fonctions et le rôle dans la vie totale de l'individu et, ensuite, de l'espèce.«[6]

Preostaje još da pobliže objasnimo smisao spomenutih principa.

Fiziološki princip imao bi da ispita fiziološke uvjete religiozne svijesti. Radi se, dakle, uglavnom o živčanim procesima pri religioznom doživljavanju, o pokušaju da se utvrde funkcije mozga pri religioznom obraćenju, da se ustanovi utjecaj rase, starosti, spola i temperamenta na religiozno doživljavanje i slično. Flournoy zapravo ne pokazuje mnogo simpatije prema ovom načinu ispitivanja religioznih pojava, i to među ostalim zato što naročito na području fiziologije mozga ima puno nejasnoće. — *Genetički* ili *evo-*

[6] Th. *Flournoy,* Les principes de la psychologie religieuse. Str. 57.

lutivni princip pruža mnogo više, jer ispituje razvitak religiozne svijesti obzirom na njenu ovisnost o različitim izvanjskim i nutarnjim činiocima. U pogledu ovog metodičkog stava nema toliko načelnih poteškoća. Poteškoće su tu zapravo samo praktične ili tehničke naravi. — *Komparativni* ili *poredbeni* princip ide za tim da se ispitivanje pojedinih pojava proširi na što više konkretnih slučajeva. Tu je važno da psiholog pazi na svoje ishodište. Ne smije polaziti od jednog apriornog pojma ili od jedne konfesije kao jedino prave religije, nego se treba jednako baviti svim mogućim religioznim pojavama. U njihovoj velikoj raznolikosti treba pronaći ono što je »bitno«. — *Dinamički* princip, konačno, vodi računa o psihofiziološkom razvitku čitave osobe. Religioznost je u čovjeku uvjetovana različnim poznatim i nepoznatim činiocima. I kao što život teče, tako nam se i religioznost čovjeka prikazuje kao neki kompleksni dinamizam.

Valja još jedanput naglasiti da Flournoy ne proglašuje taj četvorostruki princip svojom metodom, već jedino želi reći da je dotadašnji rad na području individualne psihologije religije proveden na tom principu.

Svoju vlastitu metodu pokazao je Flournoy na konkretnom primjeru u svojim »opažanjima«.[7] U njima iznosi šest izvještaja, koji su nastali ili spontano ili na njegovu molbu, ali bez upitnica. Stoga među tim izvještajima nema formalnog jedinstva, što znatno otešćava njihovo proučavanje. Flournoy je svijestan da se iz njih ne mogu izvoditi *opći* zaključci. Osim toga s pravom ističe da je za izgradnju psihologije religije kao znanosti potrebnije i važnije da se ispituje obična ili svagdašnja, ali dakako prava religioznost, nego da se uočuju vanredni ili ekscentrični slučajevi. Treba činiti i jedno i drugo, ali prvenstveno ono prvo.

Flournoy se u svojim »opažanjima« ne upušta u potanko raščlanjavanje, već uglavnom daje samo originalne izvještaje te na njih nadovezuje svoje primjedbe. Ali baš kratkoća ovih primjedaba najbolje pokazuje, kakvom se lakoćom tumač uživio u duševno raspoloženje izvjestitelja. Kod svega se strogo drži principa opažanja. Njegova je metoda empirička, ali nije eksperimentalna. Poznata je baš pod imenom *metode opažanja.*

Veliki literarni uspjeh imao je Flournoy s malom knjižicom o religioznom geniju.[8] Tu se vide njegove patologističke tendence, koje u većoj ili manjoj mjeri prevladavaju skoro u svim njegovim spisima. Naročito se mistički doživljaji dovode u vezu s nekom

---

[7] Th. *Flournoy,* Observations de psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 2, 1903, str. 327—366.)

[8] Th. *Flournoy,* Le génie religieux. Saint-Blaise 1905. To je zapravo jedno predavanje održano u rujnu 1904.

epilepsijom i histerijom, barem u tom smislu što na njih »potsjećaju«. Uostalom, Flournoyovo zanimanje upravljeno je uglavnom na patološke i parapsihičke pojave.[9] 17.10.

PATOLOŠKA METODA

Za pravu patološku metodu u psihologiji religije zalagao se E. *Murisier:*

»Pourquoi la méthode pathologique ne rendrait-elle pas ici des services analogues à ceux qu'elle a déjà rendus à la psychologie de l'intelligence et à la psychologie de la volonté? La maladie décompose, en effet, les sentiments supérieurs aussi bien que d'autres phénomènes et elle exagère aussi quelques-uns de leurs éléments constitutifs.« Ili na drugom mjestu: »En somme, la pathologie de l'émotion religieuse, esquissée seulement comme ici, ou complétée et approfondie, conduirait, semble-t-il, à une définition de la religion voisine de celle qu'avait donnée jadis Schleiermacher. Le sentiment de dépendance offre en effet, selon le penseur allemand, un double caractère, individuel et collectif.«[10]

Srećemo također pisce koji zagovaraju psihopatološko podrijetlo misticizma.[11] Štoviše, spisi koji rade o odnosima između religije i ludosti[12] ili čak o Isusovoj ludosti[13] postaju simptomatičkim.

Ovdje bi trebalo istaknuti ono što je jedan kritičar rekao o Starbuckovim i Jamesovim spisima, naime da moderna psihologija religije najviše dodirnih tačaka ima s patološkom psihologijom naših psihijatara, a da je zato jednim dijelom postala patološkim promatranjem religije: najviše se bavi nastranim, abnormalnim pojavama religioznog života, kao da su ove naročito instruktivne za samu stvar.[14]

Ukratko još neke primjedbe o razlici između psihopatologije i patopsihologije. Često se ti izrazi uzimaju u istom smislu. Međutim ne bi bilo na odmet da se pazi na njihovu terminološku razliku. A. *Messer* prikazuje tu razliku ovako. Psihologija se može baviti normalnim ili abnormalnim duševnim pojavama. U prvom slučaju imamo normalnu psihologiju (običnu psiho-

---

[9] Podatke o tom vidi u popisu najvažnije literature.

[10] E. *Murisier,* Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901, str. 4 i 173. Poredi: A. *Godfernaux,* Sur la psychologie du mysticisme. (Revue philosophique. 53, 1902, str. 158—170.)

[11] G.-L. *Duprat,* Religiosité et mysticisme d'après l'observation psycho-pathologique. (Revue philosophique. 68, 1909, str. 276—283.)

[12] *Santenoise* (bez imena), Religion et folie. (Revue philosophique. 50, 1900, str. 142—164.) Pisac priznaje doduše da je religija, naročito kršćanska, bila od pozitivnog i spasonosnog upliva na ćudoređe, ali zatim ipak nastavlja ovako: »Après tout ce que nous avons dit, nous croyons avoir suffisamment établi cette thése que la religion et la folie ont entre elles des rapports étroits de causalité réciproque.« Str. 162.

[13] *Binet — Sanglé* (bez imena), La folie de Jésus. Paris [1929]. Prvi put je to djelo izašlo 1908 godine u četiri sveska.

[14] *Lütgert* (bez imena), Religionspsychologie. (Theologischer Literaturbericht. 33, 1910, str. 3.)

logiju), a u drugom slučaju s pravom govorimo o patopsihologiji. *Patopsihologija* je, dakle, dio psihologije, a radi o ispitivanju abnormalnih duševnih pojava. Istražuje abnormalne duševne procese, ali ih istražuje u prvom redu zato što su *duševni* procesi. Psihopatologija je, naprotiv, dio patologije. Patologija radi o bolestima i uopće o abnormalnim tjelesnim i duševnim stanjima živih bića. *Psihopatologija* bavi se samo duševnim bolestima i duševnim abnormalnim stanjima, a bavi se njima u prvom redu zato što su *bolesti* ili *abnormalna* stanja.[15]

ZAKLJUČAK

Da se ispravno prosudi i uvaži rad Ribota, Flournoya i Murisiera, treba imati pred očima činjenicu da oni nikako nisu utemeljili neku patologističko-pozitivističku psihologiju religije, nego da se samo još nisu bili sasvim riješili patologističko-pozitivističkog shvaćanja religije.

Ma da je Ribot pravi pozitivist, koji smatra religiju nekim ostatkom iz doba nekritičkog mišljenja, ipak se najenergičnije zalaže za njeno naučno istraživanje. Za ono vrijeme i za one prilike puno je značio Ribotov apel. Još važniji su bili Flournoyovi spisi. U njima se psihologija religije programatski shvaća kao čisto empirička nauka, koja se razlikuje od filozofije religije kao metafizičke ili normativne nauke. Flournoyov se metodički postupak temelji na principima iskustva. Predmet njegovih radova obično su patološke ili parapsihičke pojave, ali u principu ipak i sam naglašuje da u prvom redu treba ispitivati običnu normalnu religioznost. Slično se i Murisier skoro isključivo bavi patološkim religioznim pojavama, ali zato njegovo tumačenje religioznosti ipak nije patološko.

U tom svijetlu treba da promatramo i procjenjujemo patologističko-pozitivističke tendence u francuskoj psihologiji religije. Radilo se o počecima postepene emancipacije od pozitivizma prošlog stoljeća i od patologizma francuske psihologije.

Literatura

Th. *Ribot*, La psychologie des sentiments. Paris 1896. Njemački prijevod: Psychologie der Gefühle. Uebersetzt von Chr. *Ufer*. Altenburg 1903. — Th. *Flournoy*, Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. Paris — Genève 1899. Isti, Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. (Archives de Psychologie. 1, 1901, str. 101—255.) Ova dva spisa na njemačkom jeziku: Die Seherin von Genf. Autorisierte Uebersetzung. Leipzig 1914. Poredi također: A. *Lemaitre*, Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith. Ses peintures religieuses. (Archives de Psychologie. 7, 1908, str. 63—83.) — Daljna grupa Flournoyovih radova: Les principes de la psychologie religieuse. (Archives de Psychologie.

---

[15] A. *Messer*, Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart.[2] Leipzig 1931, str. 119—121.

2, 1903, str. 33—57.) Observations de psychologie religieuse. (Isti časopis, str. 327—366.) Le génie religieux. Saint-Blaise 1905. Ova tri spisa na talijanskom jeziku: Psicologia religiosa. Traduzione autorizzata di N. *Checchia.* Pavia 1910. Na njemačkom jeziku (prijevod članka »Observations . . .«, a ostalo samo prikazano u opširnom uvodu): Beiträge zur Religionspsychologie. In autorisierter Uebersetzung von M. *Regel.* Leipzig 1911. — Th. *Flournoy,* Une mystique moderne. Documents pour la psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 15, 1915, str. 1—224.) Poredi: H. *Delacroix,* Remarques sur »Une mystique moderne«. (Isti časopis, str. 338—353.) H. *Höffding,* Erlebnis und Deutung. Eine vergleichende Studie zur Religionspsychologie. Stuttgart 1923. — E. *Claparède,* Théodore Flournoy. Sa vie et son oeuvre. 1854—1920. (Archives de Psychologie. 18, 1923, str. 1—125.) O Flournoyovoj psihologiji religije: str. 73—83. — E. *Murisier,* Le fanatisme religieux. Étude psychologique. (Revue philosophique. 50, 1900. str. 561—593.) Isti, Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901. L. *Arréat,* Le sentiment religieux en France. Paris 1903. A. *Leclère,* La vanité de l'expérience religieuse. (Archives de Psychologie. 9, 1910, str. 241—303.) — A. *Weckesser,* Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für die Religion und Religionswissenschaft. Karlsruhe 1928.

ČETVRTO POGLAVLJE

Psihoanalitička psihologija religije

Pleonastički zvuči kad se govori o psihoanalitičkoj psihologiji religije. Zato se češće upotrebljava izraz »psihoanaliza religije«. Međutim taj je izraz kod mnogih negativno opterećen, naročito zato što kao takav ne označuje pravi psihološki rad, već uopće »psihoanalitičko« promatranje, to jest bilo empiričko bilo teoretsko prosuđivanje religije. Da bismo odmah od početka uočili strogu empiričko-psihološku vrijednost psihoanalitičkih istraživanja na području religije, mnogo je shodnije govoriti o psihoanalitičkoj psihologiji religije.

Potrebno je, prije svega, da se upoznamo s osnovnim pojmovima psihoanalize.

PSIHOANALIZA

Začetnik je psihoanalize židovski učenjak i bezvjerac Sigmund *Freud*.[1]

Freudova je psihoanaliza naročita *teorija* o duševnom životu. Ukratko je možemo ovako prikazati:

Ljudski je život *nagonski život*. U njemu prevladava spolni nagon. Sve se duševne vrednote konačno i svode na seksualnost. Kultura, civilizacija, umjetnost, religija i sve ostale duhovne djelatnosti nisu drugo do sublimirani oblici seksualne požude ili po-

---

[1] Uglavnom prema ovim spisima: S. *Freud*, Ueber Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen gehalten zur 20jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester Mass. September 1909.[8] Leipzig und Wien 1930. — S. *Freud*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 31. - 45. Tausend. Wien 1930. To su predavanja iz 1915/16 i 1916/17 god. Srpski prijevod: S. *Frojd*, Uvod u psihoanalizu.[2] Preveo i uvodnu studiju napisao B. *Lorenc*. Beograd 1937. — S. *Freud*, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.[6] Leipzig und Wien 1926. Hrvatski prijevod: S. *Freud*, Prilozi teoriji seksualnosti. Tri rasprave. Preveli G. *Petrović* i S. *Prica*. Zagreb 1934.

hote, koja se kod Freuda zove *libido.*[2] Sublimacija je indirektno zadovoljenje libida. — Čovjek je od samog rođenja libidinozan. To će reći da već samo dojenče žudi za spolnim zadovoljenjem. Spolno zadovoljenje kod njega nije toliko upravljeno na razmnožavanje koliko na uživanje. Libido se kod dojenčeta najviše i najoriginalnije očituje u spontanim činima sisanja, jer sisa i onda kad ne prima hrane, dakle, jednostavno zato da uživa. Štoviše, dojenče je »polimorfno perverzno«. Na njemu primjećujemo različne »erotizme«: oralni, analni, uretralni, fekalni erotizam i sl., a to su zapravo različne vrste autoerotizma. Na tom je naime prvom stupnju dječje seksualnosti pohota upravljena na samo tijelo djeteta i na njegove organe. Zatim seksualni nagon polako prelazi na izvanjske objekte, a prve njegove naslade u tom stadiju kruže oko majke, jer dijete najviše uživa na majčinim grudima. U dalnjem razvitku muško dijete više ljubi svoju majku, a žensko svog oca. Terminološki se ta tobožnja činjenica zove »Edipov kompleks«, a zove se tako prema slijedećoj grčkoj priči. Edip je bio sin tebanskog kralja. Kad se rodio, zapitali su po običaju proročište za njegovu sudbinu. Odgovor je glasio, da će Edip ubiti svog oca i oženiti se svojom majkom. Da se spriječi ova tragedija, Edip bi izložen, ali su ga spasili i otpremili u Korint. Međutim, proročište se kasnije ipak ispunilo. Tražeći svoje prave roditelje Edip je na putu između Korinta i Tebe ubio svoga oca, a da ga nije ni prepoznao, pa se oženio njegovom udovicom, to jest svojom majkom, koja mu je rodila dvije kćeri. Kad je doznao istinu, nastao je oštar sukob u njegovoj duši. Za kaznu oduzeo si je vid. — Slično je i u seksualnoj ljubavi djeteta prema majci ili prema ocu. Dijete, doduše, zna da se njegova ljubav odnosi na majku ili na oca, ali njemu još nije poznato da društveni moral osuđuje takvu ljubav. Čim doznaje za tu moralnu kvalifikaciju, nastaje velika uznemirenost u njegovoj duši. Ta uznemirenost vodi do *neurotičkog* oboljenja (neurastenija, histerija, fiksne ideje, različni strahovi i slično). To nisu organske bolesti, ali nisu ni prave psihoze, jer postoji još bliža veza s normalnim psihičkim životom.

Centralni je pojam čitave Freudove psihoanalize spomenuti »Edipov kompleks«. Tu nalazi Freud oslona za to da razlikuje takozvani *Estrieb* (Lebenstrieb: čisti libidinozni nagon) i *Ichtrieb* (Todestrieb: principi umjetno proizvedenog društvenog morala).[3] U borbi između ova dva principa mnoge se želje potiskuju u *nesvijest* (ne potsvijest!). Potisnuti afekti time nisu uništeni, već djeluju dalje. Duša kao da je razdijeljena na dva nejednaka dijela: u malom salonu stanuje svijest, a u prostranom pretsoblju

---

[2] Taj pojam nije sasvim jasan. Čini se da ga treba shvatiti u panseksualističkom smislu. Samo treba znati da je i sam pojam seksualnosti u Freudovim spisima donekle nejasan i neodređen.

[3] Ova terminologija kod Freuda nije stalna, a nije ni u njegovom užem krugu općenito prihvaćena.

nalazi se sve ono što nije svijesno. Duševni nagoni dolaze uvijek iz nesvijesti, a navaljuju na vrata salona, gdje stoji straža (»cenzura«), koja jedne pušta unutra, a druge isključuje. Isključeni ili potisnuti nagoni vode do neurotičkih simptoma. Kako? Tako da pred vratima svijesti neprestano buče i smetaju, otprilike onako kako buče i smetaju demonstranti pred dobro zaključanim vratima. Svijesni se život zbog ovih smetnja ne može normalno odvijati, a u tom se i sastoji neurotički simptom.

U tom smislu Freud onda općenito naučava da se u tajanstvenoj dubini duše nalazi onaj pokretač koji aktivno upravlja našim životom, a da sam nije predmet svijesti. Plastično to opisuje S. *Zweig* otprilike ovako: Naš život ne pripada onoliko budnoj volji i logičkom razumu kao što mi oholo zamišljamo, već iz one tame (nesvijesti) sijevaju munje pravih odluka, iz dubine onog nagonskog svijeta dolaze nagli potresi koji drmaju našom sudbinom. Tamo dolje zbijeno je sve ono što je u svijesnoj sferi razdvojeno staklenim granicama kategorija prostora i vremena; želje iščezlog djetinjstva, za koje mislimo da su već davno pokopane, kruže tamo žudno i izbijaju katkad, žarke i gladne, u naš dan; strah i užas, već odavno izbrisani iz pameti, zavrište neočekivano kroz nerve; požude i želje, ne samo vlastite prošlosti nego i one minulih pokoljenja i barbarskih predaka, mrse se poput žila u našem biću. Iz dubine potječu naša najintimnija djela, iz onoga što je i za nas tajna dolazi iznenadna svjetlost, nešto jače od nas. Nama samim nepoznato, boravi tamo u sumraku ono prastaro Ja, za koje naše civilizirano Ja više ne zna ili neće da zna; ali ono se iznenada diže i probija tanku kožicu kulture, i njegovi prvobitni i neukrotivi instinkti jure nam tad u krv, jer je pravolja onoga što je nesvijesno da se penje prema svjetlosti, da postane svijesno... I tako po veličanstvenoj viziji koju nam je Freud evocirao, naš duševni život je neprestana i patetična borba između svijesnog i nesvijesnog htijenja, između odgovornog djelovanja i neodgovornosti naših nagona...[4]

Ukratko, Freud prenosi psihičke momente u strukturi neurotičara na područje normalnog duševnog života. Najizvorniji i najbitniji dio našeg duševnog života po njemu se ne odigrava na svijesnim visinama duše, već na nesvijesnim slojevima, u mračnim dubinama duše. Svijesni su čini zadnje karike u lancu dugih nesvijesnih duševnih procesa.

Aktivnost nesvijesti očituje se u snovima i omaškama, u kojima potisnute želje nalaze malo oduška, te se nekako abreagiraju, odnosno iživljuju, i u tom smislu simbolički ispunjavaju. Naročito snovi imaju veliko simboličko značenje.

---

[4] S. *Zweig*, Die Heilung durch den Geist. Mesmer. Mary Baker-Eddy. Freud. Leipzig 1931, str. 367 - 368. Uglavnom prema prijevodu trećeg dijela ove knjige: S. *Cvajg*, Frojd. Psihoanaliza. Preveo s nemačkog M. *Antunović Kobliška*. Beograd 1933, str. 43 - 44.

PSIHOANALITIČKA TERAPIJA

Psihoanaliza je isprva bila *terapeutska metoda*, a ne teorija o duševnom životu.

Josip *Breuer*, liječnik u Beču, imao je oko 1880 godine jedan vrlo zanimljiv slučaj histerije. Njegova pacijentica, jedna dvadesetjednogodišnja gospođica, imala je različne simptome uzetosti, depresije i drugih smetnja. Među ostalim dogodilo se i ovo. Po najvećoj ljetnoj vrućini pacijentica nije mogla piti vode, ma da je bila vrlo žedna. Čim bi čašu prinijela ustima, odgurnula bi je, a da nije mogla reći zašto to čini. Već je prije u hipnozi sama od sebe počela pripovijedati o nekim svojim doživljajima, o kojima u budnom stanju nije ništa znala. Tako je i sad nakon šest tjedana patnje od užasne žeđi u hipnozi počela govoriti o svojoj engleskoj drugarici, prema kojoj već i inače nije imala nikakve simpatije, a koju je jednom našla u sobi s odvratnim psićem, koji je pio vode iz čaše. U ono vrijeme nije svojoj drugarici ništa rekla, jer je htjela biti pristojna. No pripovijedajući s očitim zgražanjem cijeli slučaj u hipnozi dala je oduška potisnutim porivima. Iza toga je tražila vode da pije, i pila je bez ikakve smetnje i probudila se iz hipnoze sa čašom na usnama. — Breuer je svojoj pacijentici često davao prilike da u stanju hipnoze priča o svojim mislima i doživljajima. Mirno je i strpljivo sve to saslušao, i uspjelo mu je na taj način izliječiti ovu histeričnu bolesnicu.

U principu je sve to bilo vrlo jednostavno. Trebalo je samo dati prilike da se abreagiraju suzdržani ili potisnuti porivi, koji žive i djeluju u nesvijesti. Po Breueru se taj proces zove »katharsis« (čišćenje duše).

Freud je u jezgri prihvatio princip abreagiranja. Smatrao je da su porivi koji neprestano provaljuju u svijest još u djetinjstvu potisnuti, te da su redovno seksualne naravi. Prema tome je mislio da ih treba iznova otkriti i izvući na svijetlo da bi tamo uginuli. Samo mu se hipnoza za to činila nepouzdana. Stoga je svoje pacijente ispitivao u budnom stanju.

SLABI TEMELJI . . . ZABLUDE

Pošto smo uglavnom upoznali najnužnije osnovne pojmove psihoanalize, trebalo bi još da ih kritički ispitamo. Međutim, to bi zahtijevalo previše prostora. Naša je svrha druga. Stoga ćemo samo sumarno upozoriti na neke glavne tačke, i to baš na one koje su od naročite važnosti za lakše razumijevanje osnovnih tendenca psihoanalitičke psihologije religije.[5]

---

[5] Izvrsnu kritiku Freudove psihoanalize daje J. *Donat*, Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932. Po toj su knjizi uglavnom izrađeni ovi lagano razumljivi prikazi na hrvatskom jeziku: K. *Grimm*, Psihoanaliza. (Život. 17, 1936, str. 193 - 210.) I. *Lendić*, Psihoanaliza. (Moderna Socijalna Kronika. Svezak 33 - 34.) Zagreb 1938.

Cijela se psihoanalitička teorija temelji na tobožnjoj infantilnoj seksualnosti i na takozvanu Edipovu kompleksu. Samo je fatalno što ta osnovna teza nije ničim dokazana. W. Stern, jedan od najpoznatijih prvaka na području dječje psihologije, dao je u tom pogledu upravo poraznu kritiku psihoanalize. Među ostalim kaže ovo: Može se priznati da dojenče osjeća različne organske naslade, ali iz toga ne slijedi da su te naslade seksualne naravi.[6] Nadalje: Drugo je dječji ljubomor, a drugo je erotički ljubomor. Sve ono što se pripisuje Edipovu kompleksu ne odnosi se nužno na seksualnost, niti ima ono trajno podzemno značenje što mu ga pripisuje psihoanaliza.[7] Iz toga se vidi da se psihoanaliza stvarno ne temelji na činjenicama, nego na sugestivnim konstrukcijama.

Htjeti protumačiti cijeli duševni život čovjekov nekakvim *nesvijesnim* zbivanjem u skrivenim dubinama duše, znači psihološku nemogućnost i teoretsku zabludu. Razumljivo je, doduše, da neki manje svijesni doživljaji mogu utjecati na razvitak svijesnog života, ali nije razumljivo kako bi to mogli nesvijesni doživljaji. Oni, naime, psihički naprosto više ne egzistiraju. Najmanje se njima može pripisati komplicirana, upravo razumna djelatnost, kako to čini psihoanaliza.[8]

Glavna je pogreška psihoanalize neobjektivno pretjerivanje i generaliziranje, a u savezu s tim nevjerojatna naučna neozbiljnost. O tome ćemo se odmah uvjeriti.

SIGMUND FREUD: O RELIGIJI

Svoje nazore o religiji iznio je Freud sa stanovišta psihoanalize naročito u djelima »Totem und Tabu«[9] i »Die Zukunft einer Illusion«.[10] Prvo djelo radi zapravo samo o postanku totemizma, koji po Freudu ima bitnih odnosa barem prema kasnijim religijama.

---

[6] »Die an das Saugen geknüpfte Lust ist eben psychisch etwas durchaus anderes, wo sie (beim Säugling) als selbständiger Erlebnisinhalt rein für sich dasteht — als dort, wo sie (etwa beim Liebeskuss des Erwachsenen) mit hineingehört in das Gesamterlebnis der erotischen Erregung oder auch durch Uebertragung geladen ist mit den Gefühlsmomenten anderer erotischer Teilgebiete. *Uebereinstimmungen in Elementen geben uns eben niemals das Recht, eine Identität der Erlebnisganzheiten anzunehmen.* Deshalb kann man die tatsächlichen Aufstellungen der Psychoanalyse über die Organlust der Säuglinge grossenteils anerkennen, ohne ihren sexualistischen Deutungen Recht geben zu müssen.« W. *Stern,* Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre.[6] Leipzig 1930, str. 101.

[7] W. *Stern,* Psychologie der frühen Kindheit. Str. 470 - 471.

[8] Uostalom, ni taj pojam kod Freuda nije sasvim jasan: »Freud hat sich über Wesen und Umfang des Unbewussten nicht in durchaus eindeutiger Weise geäussert.« W. *Schohaus,* Die theoretischen Grundlagen und die wissenschaftstheoretische Stellung der Psychoanalyse. Bern 1923, str. 65.

[9] S. *Freud,* Totem und Tabu. Einige Ueberreinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig und Wien 1913 (peto, pregledano izdanje: 1934).

[10] S. *Freud,* Die Zukunft einer Illusion.[3] Leipzig-Wien-Zürich 1928.

Postanak totemizma i hipoteza o postanku religije. Freud se priključuje onim piscima koji u razvitku čovjekova naziranja na svijet razlikuju ove tri faze: animističku ili mitološku, religioznu i zanstvenu fazu. — U *animističkoj* ili mitološkoj fazi čovjek pripisuje samom sebi neku svemogućnost, to jest on nekako vjeruje u »svemogućnost misli«. To najviše dolazi do izražaja u magiji, koju Freud zove tehnikom animističkog načina mišljenja. U njoj se precjenjuju naši duševni procesi, jer se sva izvanjska stvarnost smatra ovisnom o našem nutarnjem doživljavanju, o našim željama i o našoj volji, pa se u tom smislu i udešavaju različne manipulacije za postizavanje bilo kako savršenih i stvarno nedostiživih učinaka. — U *religioznoj* fazi čovjek je spomenutu svemogućnost ustupio bogovima, ali ipak ne potpuno, jer još hoće utjecati na bogove i tako ih prisiliti da ispune njegove želje. — Konačno, u *znanstvenoj* fazi čovjek se doduše još uzda u moć ljudskog duha, ali uglavnom priznaje svoju vlastitu sićušnost te se rezignirano pokorava smrti i svim drugim prirodnim nužnostima.

Sve to dovodi Freud u vezu s libidinoznim razvitkom pojedinca. Animistička faza odgovara takozvanom narcisizmu, u kojem kao da se čovjek zaljubljuje u samoga sebe. Religiozna faza odgovara onom libidinoznom stadiju, u kojem je čovjek za svoje težnje i čežnje već našao jedan izvanjski »predmet«, otprilike u smislu onog stadija u kojem je dijete vezano za roditelje. Znanstvena faza, najzad, odgovara stadiju zrela čovjeka koji se prilagođuje stvarnosti te u izvanjskom svijetu traži »predmet« svojih libidinoznih težnja. — Religija kao naročita razvojna faza u životu čovječanstva imala bi prema tome svoju strogu analogiju u životu pojedinca. I kao što je život pojedinca u jezgri libidinozan, tako bi i religija imala crte pravog libidinoznog proizvoda.

U pitanju o podrijetlu religije Freud želi jednostrano pokazati samo jedan jedini izvor, a nikako ne želi reći da su drugi izvori isključeni ili da psihoanaliza otkriva glavni izvor. Na to je kritika Freudove »teorije« nažalost često zaboravila, možda zato što se Freud stvarno uvijek ne drži svoje prvotne namjere. Svakako bi trebalo uvažiti ovu načelnu izjavu:

»Von der Psychoanalyse, welche die regelmässige Ueberdeterminierung psychischer Akte und Bildungen aufgedeckt hat, braucht man nicht zu besorgen, dass sie versucht sein werde, etwas so Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung abzuleiten. Wenn sie in notgedrungener, eigentlich pflichtgemässer Einseitigkeit eine einzige der Quellen dieser Institution zur Anerkennung bringen will, so beansprucht sie zunächst für dieselbe die Ausschliesslichkeit so wenig wie den ersten Rang unter den zusammenwirkenden Momenten. Erst eine Synthese aus verschiedenen Gebieten der Forschung kann entscheiden, welche relative Bedeutung dem hier zu erörternden Mechanismus in der Genese der Religion zuzuteilen ist; eine solche Arbeit überschreitet aber sowohl die Mittel als auch die Absicht des Psychoanalytikers.«[11]

---

[11] S. *Freud*, Totem und Tabu. Str. 92.

Uostalom, i ono što Freud sa stanovišta psihoanalize može da kaže o podrijetlu religije po njegovu ličnu priznanju ima samo značaj i vrijednost *hipoteze*, i to hipoteze koja se može činiti fantastičnom.

U čemu se sastoji ta hipoteza? U jednoj neobičnoj kombinaciji takozvane totemske gozbe i Darwinove hipoteze o prastanju ljudskog društva. Još tačnije: ta kombinacija omogućuje razumijevanje i pogled na jednu novu hipotezu, naime na hipotezu o tobožnjem podrijetlu religije.

To treba sad pobliže objasniti.

Kod prastanovnika Australije, tako među ostalim izvodi Freud, mjesto religioznih i socijalnih institucija vlada sistem totemizma. Njihova se plemena sastoje iz manjih rodova (»clan«), od kojih svaki nosi ime svog totema. *Totem* je obično neka životinja (rijetko biljka, kiša, voda), prema kojoj cijeli rod stoji u naročitom odnosu. Svaki rod poštuje tu životinju, ne smije je ni ubiti ni jesti, štoviše, uopće joj ne smije ništa nažao učiniti. Taj se propis odnosi na cijelu vrstu. To je jedan *tabu*, to jest strogi propis koji apsolutno obvezuje, otprilike u smislu nekog svetog straha. Katkad se uz velike ceremonije ipak ubije totem i blaguje; obično godišnje jedanput. Onda ga žale, po svoj prilici zato da time otklone odgovornost za izvršeno djelo. Na tu žalost slijedi svečano raspoloženje. Ubijanje totema je kao nekakav dopušteni ili zapovijedani izgred, kao svečani prekršaj tabua. Svečano se raspoloženje proizvodi time što se dopuštaju zabranjene stvari. — Svaki rod misli da stvarno potječe od svog totema. Stoga ga i poštuje kao svog naročitog zaštitnika. Skoro svagdje totemski rodovi zabranjuju ženidbu između članova istog roda. Taj se tabu zove »egzogamija«. Nije jasno zašto i kako je taj propis ušao u sistem totemizma. Eventualno zbog toga što je uopće kod primitivnih naroda vrlo dobro razvijen strah pred rodoskvrnim odnosima (»Inzestscheu«).

Freud smatra da je kod svih primitivnih naroda vladao totemizam, i da čovjek uistinu potječe od životinje. Na osnovi toga prikazuje svoju hipotezu:

Kanibalski su praljudi živjeli u hordama pod zajedničkim ocem. Ovaj je sebi prisvojio sve žene, a u starijim je sinovima vidio opasne takmace, pa ih je zato ili poubijao ili protjerao. Jednog su se dana otjerani sinovi složili, te ubili oca i pojeli ga. Tim su htjeli prisvojiti dio njegove snage. Mrzili su oca, jer im je zbog žena stajao na putu, ali su ga također i ljubili i divili mu se. Kad su bili udovoljili mržnji, javila su se njihova nježna čuvstva, i to u obliku kajanja. Svoje nedjelo opozvali su tim što su ubijanje totema, koji im je sad imao nadomjestiti oca, proglasili nedopuštenim, i što su se odrekli onih žena radi kojih su zapravo ubili oca. Imamo, dakle, dvostruki tabu: zaštitu totema i egzogamiju. Jedino je zaštita totema potekla iz čuvstava. U tom je prvi pokušaj religije. Egzogamija je, naprotiv, bila više praktičnog značaja. Si-

novi su se morali držati te zabrane, jer bi inače opet jedan drugom smetao kao takmac. Zbog žena su ubili oca, ali su se tih žena morali odreći da bi spasli svoju novu organizaciju, onu organizaciju koja ih je učinila jakima.

Totemistički je sistem takoreći bio ugovor sinova s ocem. Otac je obećao sve ono što je dječja fantazija mogla od njega očekivati, naime da će se brinuti za sinove i da će ih zaštićivati; a sinovi su obećali da će poštivati njegov život, to jest da neće ponoviti ono djelo kojim je pravi otac poginuo. Tako bismo po Freudu u totemizmu imali sve značajnije crte religije: svijest krivnje, pokušaj izmirenja naknadnom poslušnošću, a u totemskoj gozbi komemorativno ponavljanje ocoubistva i sinovske osvete. Freud se ne ustručava reći da bi totemska gozba, možda prva gozba čovječanstva, bila ponavljanje i uspomena, odnosno proslava, onog znamenitog, zločinačkog djela, u kojem puno toga ima svoj početak: na pr. socijalne organizacije, ćudoredna ograničenja (zabrane) i religija.[12] U toj je perspektivi i kršćanstvo samo nastavak totemističkog razvitka: »Bog« je nekadašnji kanibalski praotac, »istočni grijeh« je nekadašnje ocoubistvo, a »sveta pričest« je nastavak totemske gozbe.

Religija kao iluzija. Gornje je ideje o religiji Freud dalje razvio u spomenutom djelu o budućnosti jedne iluzije (religije). Njegove su osnovne misli ove:

Priroda nam sama po sebi daje apsolutnu slobodu. Ali budući da svi ljudi imaju iste želje i iste čežnje, zato je priroda kao takva nepodnosiva. Stvara se kultura i ona nas brani protiv prirode. Tek kultura nam omogućuje socijalni život. No budući da nam kultura puno toga zabranjuje, to nam je i taj socijalni život teško podnosiv. U tom je jedna nesavršenost kulture koju treba ispraviti. I zaista, čovjek traži neku utjehu želeći da gleda svijet i život u ljepšem svijetlu. Tako se stvara religija. — Ova je situacija analogna položaju u kojem se nalazi dijete. Jer je nemoćno, zato je privrženo roditeljima. Od njih očekuje zaštitu. Čovjek spoznaje svoju sudbinu, po kojoj mora ostati »dijete«. Zato mu je potrebna zaštita jedne više sile, nadmoćnih bogova. Čovjek sam zapravo stvara bogove. Oni zamjenjuju »oca«. — Ukratko: religija je proizvod nemoći, a nastala je zato da si čovjek u mnogobrojnim svojim poteškoćama i neugodnostima omogući život.

Koja je psihološka vrijednost religije? Na to pitanje odgovara Freud: Religija je samo iluzija, prosto očekivanje da će se ispuniti velike želje čovječanstva. Iluzija, doduše, nije nužno i zabluda, ali je ipak samo želja. Bilo da je u sebi moguća, bilo

[12] S. *Freud,* Totem und Tabu. Naročito str. 129-135, zatim 79-83 i 1-4.

da je kao takva protivurječna, iluzija je stvarno bez vrijednosti.[13] Sve su religiozne nauke samo iluzije. One se ne mogu dokazati.

Freud uspoređuje religiju s neurozom djeteta. I jedna i druga ima crte Edipova kompleksa, a svladava se spontano:

»Ueber das Menschenkind wissen wir, dass es seine Entwicklung zur Kultur nicht gut durchmachen kann, ohne durch eine bald mehr, bald minder deutliche Phase von Neurose zu passieren. Das kommt daher, dass das Kind so viele der für später unbrauchbaren Triebansprüche nicht durch rationelle Geistesarbeit unterdrücken kann, sondern durch Verdrängungsakte bändigen muss, hinter denen in der Regel ein Angstmotiv steht. Die meisten dieser Kinderneurosen werden während des Wachstums spontan überwunden, besonders die Zwangsneurosen der Kindheit haben dies Schicksal. Mit dem Rest soll auch noch später die psychoanalytische Behandlung aufräumen. In ganz ähnlicher Weise hätte man anzunehmen, dass die Menschheit als Ganzes in ihrer säkularen Entwicklung in Zustände gerät, welche den Neurosen analog sind, und zwar aus denselben Gründen, weil sie in den Zeiten ihrer Unwissenheit und intellektuellen Schwäche die für das menschliche Zusammenleben unerlässlichen Triebverzichte nur durch rein affektive Kräfte zustande gebracht hat. Die Niederschläge der in der Vorzeit vorgefallenen verdrängungsähnlichen Vorgänge hafteten der Kultur dann noch lange an. Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Oedipuskomplex, der Vaterbeziehung. Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, dass sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmässigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muss, und dass wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden.«[14]

»Ein Psychologe, der sich nicht darüber täuscht, wie schwer es ist, sich in dieser Welt zurechtzufinden, bemüht sich, die Entwicklung der Menschheit nach dem bisschen Einsicht zu beurteilen, das er sich durch das Studium der seelischen Vorgänge beim Einzelmenschen während dessen Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen erworben hat. Dabei drängt sich ihm die Auffassung auf, dass die Religion einer Kindheitsneurose vergleichbar sei, und er ist optimistisch genug anzunehmen, dass die Menschheit diese neurotische Phase überwinden wird, wie so viele Kinder ihre ähnliche Neurose auswachsen.«[15]

Upravo cinički govori Freud o religiji kao o jednom »sredstvu za spavanje« ili »narkotikumu«:

»Dass die Wirkung der religiösen Tröstungen der eines Narkotikums gleichgesetzt werden darf, wird durch einen Vorgang in Amerika hübsch erläutert. Dort will man jetzt den Menschen — offenbar unter dem Einfluss der Frauenherrschaft — alle Reiz-, Rausch- und Genussmittel entziehen und übersättigt sie zur Entschädigung mit Gottesfurcht.«[16]

---

[13] »Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum . . . Ein Bürgermädchen kann zich z. B. die Illusion machen, dass ein Prinz kommen wird, um sie heimzuholen. Es ist möglich, einige Fälle dieser Art haben sich ereignet . . . Wir heissen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf ihre Beglaubigungen verzichtet.« S. *Freud,* Die Zukunft einer Illusion. Str. 48 - 50.

[14] S. *Freud,* Die Zukunft einer Illusion. Str. 69 - 71.

[15] S. *Freud,* Die Zukunft einer Illusion. Str. 86.

[16] S. *Freud,* Die Zukunft einer Illusion. Str. 79.

Kritičke refleksije. Čujmo prvo glas iz jednog kruga za koji se ne može reći da je neprijateljski raspoložen prema Freudu. Evo što kaže za tobožnje ocoubistvo praljudi:

»U tu priču poverovali su sasvim samo najvaljaniji i najposlušniji učenici Frojdovi. Većina, ne samo antifrojdisti, sumnja u njenu tačnost. Iz mnogo razloga. Da navedemo samo nekoliko:

Ničim Frojd ne objašnjava, na kakvoj je ekonomskoj osnovi moglo da dođe do takve zajednice, kao što je ta ultrapatrijarhalna prahorda; na koji način je taj usamljeni praotac, bez organizovanog aparata, na pr. policijskog, mogao da prisvoji i sačuva toliku vlast nad tolikim ljudima i ženama; zašto bi on sprečavao tolike žene, koje sam nije mogao seksualno da zadovolji, da traže zadovoljenja na drugoj strani; kako je, pri tako primitivnom stepenu produktivnih sredstava, kada je glavna briga morala biti usretsređena na dobavljanje hrane, ljubomora mogla pretstavljati tako presudan faktor i čak određivati odnose između raznih članova zajednice; kakav je bio odnos praoca prema drugim praocima drugih prahordi; da li se u svima njima odigrao prazločin, itd.

Tom hipotezom se ne može objasniti ni osećanje krivice, koje treba da se pojavilo kao reakcija na taj »prazločin«. Jer krivica, sama po sebi, ne postoji; ona to postaje tek s obzirom na shvatanje zajednice. Ako su se braća složila da oca treba ubiti i ako su to složno izvršila, onda nije moglo biti ni zločina, ni osećanja krivice. Zaverenici koji su ubili, na pr., Aleksandra Obrenovića i Dragu Mašin, ili Franca Ferdinanda, zacelo se nisu ni kajali, ni osećali krivim. Ako se pretpostavi da su sinovi toga praoca, u isto vreme i mrzili i voleli, pa da je ubistvom zadovoljena mržnja, a ljubav oslobođena, ipak je neshvatljivo zašto se ta ljubav, kojoj sad više nije protivrečila mržnja, nije izrazila na pr. u vidu žaljenja, nego u vidu osećanja sopstvene krivice. Zaljubljen a prevaren muž — da uzmemo taj najjednostavniji primer ambivalencije, jednovremene ljubavi i mržnje — ne oseća se krivim, što je ubio nevernu ženu, zatečenu u preljubi. On možda žali pokojnicu, ne mrzi je više, a voli je još i dalje; ali krivicu ne pripisuje sebi, nego njoj.

Prema tome, *kritičke zamerke koje se same nameću, toliko su mnogobrojne da se i ta Frojdova hipoteza i iz nje izvedeni zaključci o psihologiji masa i masovnih pokreta moraju označiti kao neodrživi.*«[17]

O Freudovu tumačenju totemizma dao je poznati etnolog W. *Schmidt* slijedeću kritiku:

---

[17] Tako H. *Klajn* u svojoj »uvodnoj studiji«: S. *Frojd*, Psihopatologija svakodnevnog života. Preveo i uvodnu studiju napisao H. *Klajn*. Beograd 1937, str. 8-9. Riječi u tekstu ja ističem.

Kulturni razvitak čovjeka ne počinje totemizmom, jer ima čitav niz etnološki najstarijih naroda (na pr. Pigmoidi, azijski i afrički Pigmejci, Samojedi i dr.) kod kojih nema totemizma. Početke religije, ćudoređa i društva treba prema tome tražiti u pretotemističkom vremenu. — Ni na kasnijem stupnju razvitka ne nailazimo kod svih naroda na totemizam. — Totemska žrtva i totemska gozba kao opći sastavni dijelovi totemizma s etnološkog stanovišta znače pravu nemogućnost. Ima mnogo stotina totemističkih plemena, ali samo četiri etnološki vrlo mlada plemena poznaju totemsku žrtvu i gozbu. — Pretotemističkim narodima je svaki kanibalizam (ljudožderstvo) nepoznat, a ocoubistvo kod njih znači psihološku, sociološku i etičku nemogućnost. Kod svih je ugled oca vrlo velik, a ubistvo je uopće rijetko unutar vlastitog plemena. — Već ni kod pretotemističkih naroda nema ni općeg promiskuiteta ni skupnog braka. Zato je pretpostavka o hordi, u kojoj bi stari otac imao sve žene, potpuno iluzorna.[18]

Slično se i C. *Clemen* samo divi Freudovoj duhovitosti i okretnosti, ali misli da je njegova knjiga »Totem und Tabu« u svim glavnim tezama potpuno promašena.[19]

U vezi s ovim negativnim ocjenama želim još u cijelosti navesti jedan originalni tekst u kojem se jasno očituje Freudova nekritičnost obzirom na temeljne pretpostavke njegove »teorije« o podrijetlu religije. Još više iznenađuju u tom tekstu tetičke formule kojima Freud prikazuje svoje rezultate u pogledu pitanja o podrijetlu religije. Karakteristične ću riječi kurzivom istaknuti.

»Die Forschung nimmt an, dass das menschliche Familienleben sich in entlegenen Urzeiten ganz anders gestaltet hatte, als wir es heute kennen, und *bestätigt* diese Vermutung *durch Befunde bei den heute lebenden Primitiven.* Unterzieht man das prähistorische und ethnologische Material darüber einer psychoanalytischen Bearbeitung, so stellt sich ein unerwartet *präzises* Ergebnis heraus: dass Gottvater dereinst leibhaftig auf Erden gewandelt und als Häuptling der Urmenschenhorde seine Herrschermacht gebraucht hat, bis ihn seine Söhne im Vereine erschlugen. Ferner, dass durch die Wirkung dieser befreienden Untat und in der Reaktion auf dieselbe die ersten sozialen Bindungen entstanden, die grundlegenden moralischen Beschränkungen und *die älteste Form einer Religion, der Totemismus.* Dass aber auch die späteren Religionen von demselben Inhalt erfüllt und bemüht sind, einerseits die Spuren jenes Verbrechens zu verwischen oder es zu sühnen, indem sie andere Lösungen für

---

18 W. *Schmidt*, Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. (Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte.) Münster i. W. 1930, str. 109 - 111.

19 C. *Clemen*, Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte. Leipzig 1928, str. 80. Poredi također: C. *Clemen*, Mythologie, Religionsgeschichte und Psychoanalyse. (U djelu: H. *Prinzhorn* und K. *Mittenzwey*, Krisis der Psychoanalyse. Systematische Diskussion der Lehre Freuds. Erster Band: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von H. *Prinzhorn*. Leipzig 1928, str. 172 - 195.)

den Kampf zwischen Vater und Söhnen einsetzen, anderseits aber nicht umhin können, die Beseitigung des Vaters von neuem zu wiederholen. Dabei lässt sich auch im Mythus der Nachhall jenes, die ganze Menschheitsentwicklung riesengross überschattenden Ereignisses erkennen.«[20]

Etnološka istraživanja, kako smo vidjeli, ne samo što ne potvrđuju Freudovu pretpostavku o oblicima obiteljskog života prastarih vremena, nego baš naprotiv dokazuju da je ta pretpostavka potpuno neosnovana i izmišljena. Osim toga treba reći da Freud nije dosljedan. Što je prije imalo biti samo hipoteza, to je sad bez ikakvih novih podataka i obrazlaganja postalo tezom. Što je prije imalo značiti samo »pokušaj religije«, to je sad najedanput najstariji oblik religije. I ta je nedosljednost uopće na području psihoanalitičkog istraživanja religije postala simptomatična. Zgodno primjećuje O. *Hofmann* da je psihoanaliza isprva htjela biti samo *jedan* heuristički princip za pronalaženje biti religije. Moglo je, dakle, biti i drugih principa slične ili čak veće vrijednosti. Ali kad je psihoanalitičar otkrio takozvani »Vaterkomplex«, najedanput je postao intolerantan — kao da je njegov odgovor na pitanje o biti religije apsolutno ispravan.[21]

Freudova je pretpostavka o animističkoj, religioznoj i znanstvenoj fazi čovječanstva u jezgri pozitivistička i materijalistička.[22] I zaista, Freud s najvećim prezirom govori o religiji. Ne ustručava se izričito navesti riječi svog »druga-bezvjerca« (Bebela): »Nebo prepuštamo anđelima i vrapcima.«[23] Uostalom, to je i razumljivo, kad se u religiji vidi samo naročiti oblik sublimirane erotike i naročito zadovoljenje potisnutih seksualnih nagona. Međutim, kako s pravom ističe J. *Donat*, to da je religioznost samo seksualna erotika upravljena na naročiti predmet, nadalje, da je religioznost samo velika iluzija diktirana od erotike, može ustvrditi samo onaj koji religiju nikad nije lično proživljavao i koji je zato ne poznaje — ili onaj koji religiju hotimice i svijesno iskrivljuje.[24]

S *filozofskog* je stanovišta ovdje svaka kritika suvišna: Freud bez najosnovnije naučne ozbiljnosti govori o religiji i postavlja tvrdnje koje bi čak u običnim komunističkim agitatorskim

---

[20] Tako S. *Freud* u predgovoru djela: Th. *Reik*, Probleme der Religionspsychologie. I. Teil: Das Ritual. Leipzig und Wien 1919, str. XI.

[21] O. *Hofmann*, Religionspsychologie. Erster Band: Die Lebendigkeit der Religion. Heidelberg 1923, str. 82.

[22] Slično razlikuje i A. *Comte*, otac pozitivizma, tri stadija čovječanstva. U *teološkom* stadiju čovjek tumači sve zbivanje djelovanjem nekog nadnaravnog bića. Tri su glavna oblika religioznog tumačenja: fetišizam, politeizam i monoteizam. U *metafizičkom* stadiju ljudski duh apriorno i subjektivno tumači prirodu. U *pozitivnom* se stadiju čovjek zadovoljuje tim da ustanovi po kojim se zakonima odvija zbivanje u prirodi.

[23] S. *Freud*, Die Zukunft einer Illusion. Str. 81.

[24] J. *Donat*, Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932, str. 139.

govorima bile neukusne. Upravo s opravdanim negodovanjem piše S. *Zimmermann:* »Na ove se Freudove fantazije, naravski, ne može filozofska kritika ni obazirati. Šta su radili kanibalski praljudi i njihov otac, to može da bude zanimiva tema za dangube, a za filozofa je takvo pričanje novi dokaz kako nema moći nad nemoći ateističkog nihilizma.«[25]

Radovi eksperimentalne psihologije religije, s kojima ćemo se kasnije upoznati, pokazat će jasno da su Freudove »fantazije« i s *psihološkog* stanovišta neopravdane. Naročito je protestantski psiholog i teolog K. *Girgensohn* nepobitno dokazao da je religioznost nešto sasvim drugo nego sublimirana seksualnost.[26]

Ukratko možemo, dakle, reći da se Freudove etnološke pretpostavke protive sigurnim rezultatima etnologije, da je njegov filozofski stav neozbiljan, i da njegove psihoanalitičke kombinacije uslijed toga dolaze u sukob s nesumnjivim i neoborivim tezama egzaktne normalne psihologije.

THEODOR REIK

Freudov učenik Theodor *Reik* govori o religiji s istim prezirom kao i njegov učitelj. Njegov način pisanja i njegova nedosljednost stalno potsjećaju na Freuda. Evo odmah primjera za ovo.

Metodički princip. U uvodu naprijed navedenog djela o problemima psihologije religije Reik traži samo ovo: da se u naučnom obrađivanju religijskog problema psihoanalitičko promatranje prizna ravnopravnim s drugim načinima tumačenja. K tomu još izričito spominje da će se tek na osnovi sinteze rezultata svih metoda moći ustanoviti, koja je prava vrijednost pojedinih utvrđenih rezultata.[27] Ali već malo iza toga otvoreno govori o tobo-

---

[25] S. *Zimmermann,* Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere. Prvi svezak. Zagreb 1936, str. 378.

[26] »Wir dürfen verlangen, dass im religiösen Erleben selber sexuelle Faktoren klar nachgewiesen werden. Nun kann man sich freilich auf eine Fülle bekannter religionsgeschichtlicher Erscheinungen berufen, in denen das erotische Moment in unverkennbarer Verbindung mit dem Religiösen auftritt. Allein dort ist es ganz unverblümt und unverschämt als das, was es ist, sichtbar . . . Freud ist oft ganz nahe daran zu erkennen: der Gedanke ist es eigentlich, der alle psychische Wirklichkeit des höheren Seelenlebens dominierend leitet und seine selbständige Wirklichkeit gegenüber der blossen Vorstellungsassoziation besitzt. Aber seine grob assoziationspsychologische Betrachtungsweise hindert ihn immer wieder daran, diesen Tatbestand zu erkennen, und immer wieder schreibt er den Bausteinen zu, was nur der Baumeister, den Soldaten, was nur der Feldherr leisten kann.« K. *Girgensohn,* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.² Gütersloh 1930, str. 420.

[27] Th. *Reik,* Probleme der Religionspsychologie. I. Teil: Das Ritual. Leipzig und Wien 1919, str. XV.

žnjoj »bitnoj istovetnosti psihičkih procesa religije i neuroze«.[28] Kao da je zaboravio na svoj metodički stav: psihoanalitičar postao je i tu najedanput intolerantan!

Kako vjerno i oduševljeno Reik slijedi svog učitelja vidi se i iz toga što u svojim primjedbama o Freudovoj knjizi »Die Zukunft einer Illusion« ne želi samo »reproducirati melodiju, već praviti pratnju«.[29] I zbilja, njegova pratnja je »uspjela«!

Još i u jednom drugom djelu spominje Reik da se želi ograničiti na »analitičko tumačenje«, a naglašuje da nije zaboravio na to da psihoanaliza ne može dati »cjelinu« tumačenja. U isto vrijeme iznosi kao gotovu činjenicu da je Freudu uspjelo psihoanalitički ustanoviti podrijetlo religije. A kasnije i na osnovi svog vlastitog psihoanalitičkog tumačenja upravo sarkastički proriče propast religije i bestidno apostrofira »uzvišenu skromnost« Božju.[30] Trebao je barem ostati vjeran svom metodičkom načelu, naime da problem religije ima također svoj historijski, filozofski i teološki aspekt.

Neki »rezultati«. Najvažnije pitanje što ga je Reik psihoanalitički obradio je bez sumnje »dogma kao psihološki problem«. Kod toga želi pokazati ovo: Koje nagonske težnje i koji duševni mehanizmi vode do stvaranja dogme? Drugim riječima: Što znači dogma u psihološkom smislu? Reik u principu ne radi samo o kršćanskoj dogmi, već općenito o dogmatskom karakteru bilo koje religije. Osnovne su Reikove misli ukratko ove:[31]

Proces kojim se »stvaraju« dogme isti je kao u neurozi (Zwangsneurose). Oko izvjesne istine vodi se borba, u kojoj pobjeđuju čas ovi čas oni nazori: nekako prevladava sumnja, ima puno razloga za i protiv. Ide se za tim da se nađe neki kompromis između revolucionarnih (potisnutih) i reakcionarnih tendenca: potisnute tendence navaljuju te potiskuju druge. Sve se to odigrava u živoj međusobnoj borbi, u taktu revolucije i reakcije, ali tako da je kompromisno rješenje uglavnom neki nadomjestak za one tendence koje su bile potisnute i protiv kojih nisu mogle uspjeti reakcionarne tendence. To rješenje, dakle, potječe iz nepoznatih, nesvijesnih nagonskih težnja. Ono se može tek na višem stupnju razvitka formulirati i nekako opravdati, to jest dovesti u sklad s razumom. Njime se čovjek opet vraća na prastare (poti-

[28] Th. *Reik,* Probleme der Religionspsychologie. Str. XVI.

[29] Th. *Reik,* Bemerkungen zu Freuds »Zukunft einer Illusion«. (Imago. 14, 1928, str. 184 - 198.)

[30] Th. *Reik,* Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Leipzig-Wien-Zürich 1927, str. 15, 7 i 142. — Poredi sličnu raspravu: E. *Fromm,* Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. (Imago. 16, 1930, str. 305 - 373.)

[31] Th. *Reik,* Dogma und Zwangsidee. Str. 41 - 47, 80, 116 i 142.

snute) nazore, samo ih sad prilagođuje novim socijalnim i političkim potrebama. Zato se tu i ne može govoriti o stvaranju nove religije, nego samo o obnovi propale religije.[32] — U daljnoj će borbi religiozne dogme sasvim propasti, a zamijenit će ih druge dogme, možda socijalistička ili znanstvena dogma.

Kritičke refleksije. Nema mnogo koristi od toga da se dulje zadržimo kod ovih misli. Želim samo još ukratko upozoriti na neke stvari. — Reik ironički priznaje i ističe svoje bezvjerstvo. S tog stanovišta u uvredljivom tonu govori o kršćanskim dogmama. Tim želim samo naglasiti da u njegovu razlaganju nema prave naučne ozbiljnosti. S naučnog se gledišta takav način pisanja mora osuditi, jer ne služi istini. — Najviše treba Reiku prigovoriti to što do najmanjih sitnica izmišlja i konstruira neke daleke analogije između dogmatskih prijepora i duševnih borba neurotičara. Tko nepristrano ispituje razloge, taj će se s opravdanim negodovanjem sablazniti nad takvim svojevoljnim konstrukcijama i neukusnim ispadima. — Uostalom, obzirom na kršćanstvo Reik misli da je Kristova historijska egzistencija samo »vjerojatna«, ali da se Krist svakako protivio dogmatskom fiksiranju one religiozne i socijalne nauke koju je navodno propovijedao. Ništa ne bi Krista više iznenadilo nego »egzistencija katolicizma«. — Sve su to samo prazne tvrdnje, koje su možda zgodno izmišljene, ali koje nisu ni najmanje dokazane.

OTTO RANK I HANNS SACHS

Barem ukratko treba upozoriti još i na dva druga Freudova učenika. To su O. *Rank* i H. *Sachs*.

Po njihovu shvaćanju ima na svim stupnjevima religioznog razvitka jedna vrlo zanimljiva grupa obreda, a to su različiti obredi čišćenja i pokore. U tim se obredima očituje »čuvstvo krivnje«, koje »podzemno« prolazi kroz sve religije. Činjenica, da na to čuvstvo nailazimo u svim religijama, pokazuje »da je cijela zgrada religije sagrađena na temelju potiskivanja nagona«. Osim toga se iz ovih obreda može vidjeti da religioznost stoji pod utjecajem magije, kod koje se pretpostavlja da se samim željama mogu postići teške, skoro nemoguće promjene u izvanjskom svijetu.[33]

I ovdje se radi samo o smjelim konstrukcijama.

---

[32] »Diese primitiven Vorstellungen, aus der Verdrängung wiederkehrend, machen den latenten Inhalt der neuen Religion aus und werden nun den intellektuellen Anforderungen der Zeit entsprechend umgeformt und ihren sozialen und politischen Bedürfnissen angepasst. Die Wiederkehr verdrängter religiöser Anschauungen innerhalb einer organisierten religiösen Gemeinschaft bezeichnet die Entstehung einer neuen Religion, die eigentlich die Erneuerung einer untergegangenen Religion bildet.« Th. *Reik*, Dogma und Zwangsidee. Str. 116.

[33] O. *Rank* und H. *Sachs*, Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften. Wiesbaden 1913, str. 61 - 62.

OSKAR PFISTER

Naročiti, donekle umjereni pravac psihoanalitičke psihologije religije zastupa protestantski pastor u Zürichu O. *Pfister.* Od Freuda se udaljio utoliko što je protivnik panseksualističkog tumačenja religije, iako je u prvo vrijeme dosta odlučno branio neke Freudove osnovne teze. Tako na pr. u svojoj raspravi o pobožnosti grofa L. od Zinzendorfa piše otprilike slijedeće:

Kao glavni razlog da se Zinzendorf razvio u religioznog čovjeka spoznali smo ogromna infantilna seksualna potiskivanja, koja su se sastojala u tom što su mu bili onemogućeni ne samo autoerotski čini, nego i prenošenja na roditelje... — Ili malo kasnije: Psihoanaliza je u mnogo slučajeva dokazala da dijete shvaća svoju majku i postupa s njom kao s ljubavnicom. U tu se Freudovu tezu jedva može vjerovati, ali ja sam je tako često našao potvrđenu, da ona za mene nije samo vjerojatna.[34] Ovim je, dakle, Pfister prihvatio Freudovu panseksualističku tezu. Kasnije je libido kod njega dobio vrlo široko značenje.

Kad je Pfister s načelnog stanovišta odredio odnos psihoanalize prema religiji, bio je već dosta umjeren. Izričito ističe da se religija kao cjelina ne smije shvatiti kao sublimirana libidinoznost. Osim toga misli da nas psihoanaliza uči na novi način cijeniti vrijednost religije. Priznaje da je tek na osnovi psihoanalitičkog istraživanja pravo vidio i razumio ljepotu i blagoslov zdrave, etički čiste pobožnosti. Tu svoju spoznaju formulira u tom smislu da religija često čuva libidinozne nagone od konverzije u histeričke bolesti i od introverzije u strah i slične neurotičke pojave.[35]

Pfisterovo je načelno stanovište najbolje sadržano u ovim riječima:

»Der Religion leistet die Psychanalyse zwei Dienste: Einen religionspsychologischen und einen biologischen. Sie lehrt die Religion verstehen und in ihrer Bedeutung würdigen. Dagegen gibt sie über ihren Wahrheitsgehalt keinen Aufschluss, obwohl sie neurotische Religionsformen, die dem Realitätsdenken nicht stand halten, viel rascher und sicherer beseitigt, als alle historische und systematische Theologie.« Zatim: »Die Psychanalyse tritt dem Wahrheitsanspruch der christlichen Religion als solcher in keiner Weise zu nahe. Wohl aber zerstört sie, wie schon bemerkt, manches angebliche religiöse Erlebnis, indem sie es als illusorische Komplexfunktion erweist. Sie *muss* es tun, um Unglück zu überwinden.«[36]

---

[34] O. *Pfister,* Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus. Leipzig und Wien 1910, str. 104 i 108.

[35] O. *Pfister,* Die psychanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. Leipzig und Berlin 1913, str. 354 i 355.

[36] O. *Pfister,* Die psychanalytische Methode. Str. 351 i 354 - 355.

Prema tome bi psihoanaliza imala samo pridonijeti boljem razumijevanju religije otprilike u onom smislu, u kojem pojedine psihološke metode zapravo samo osvjetljuju različne aspekte religioznosti. Nikako ne bi bila zadaća psihoanalize da se bavi pitanjem o objektivnoj vrijednosti ili opravdanosti religije. Malo je ovdje također natuknut psihoterapeutski karakter psihoanalitičkog rada.

Slično stanovište zastupa Pfister i u kasnijem spisu o religijskoj znanosti i psihoanalizi:

Zadaća je psihoanalize da pronađe i da protumači manifestacije »nesvijesnoga«, a religiozne činjenice istražuje obzirom na njihov svijesni ili potsvijesni postanak, obzirom na njihovu svijesnu ili potsvijesnu strukturu. Ona ne pita za njihovu filozofsku ili teološku opravdanost. Kao što poznavanje psihološke funkcije računanja ne sudi o ispravnosti samog računskog rezultata, tako isto ni analitičko promatranje religije ne sudi o samom sadržaju promatranih pojava.[37]

Međutim i to svoje stanovište Pfister donekle desavuira slijedećom primjedbom:

»Beim heutigen embryonalen Stande der Religionspsychologie muss ich den Vorwurf gewärtigen, dass es Gesetze der Religionsbildung gar nicht gebe, indem die Religion durch übernatürliche Offenbarung in die Seele des Menschen geworfen werde. Die Psychologie darf sich durch keinerlei metaphysische oder religiöse Dogmen zurückschrecken lassen. Wir Analytiker, die wir in erster Linie kranken Menschen aus der Not helfen müssen, haben keine Veranlassung, vor derartigen Eingriffen in unsere seelsorgerliche Tätigkeit zurückzuweichen, sie zu bejahen oder zu verneinen.«[38]

Na osnovi svojih ličnih razgovora s Pfisterom stekao sam uvjerenje da je njegov rad usprkos gornjim izvodima zapravo *religiozna psihoterapija,* kako je to u zadnjem tekstu više nego samo natuknuto. Pfister je nekoliko puta odbio poziv na sveučilišnu katedru, jer se nije mogao odlučiti da napusti svoju vjersku općinu i dušobrižnički rad među vjernicima. Tom je idejom tako obuzet, da je mogao tvrditi da psihoanalitičara u njegovu radu ne mogu zastrašiti ni metafizičke ni religiozne dogme. Međutim, u pretpostavci objavljene religije ovakav način govora odaje vjerski

[37] »Es wäre auch äusserst naiv, zu glauben, dass die analytische Religionsbetrachtung das fromme Erlebnis ersetzen könnte oder wollte. Nach Flournoy tut sie es so wenig, wie die physiologische Kenntnis des Essens das Essen selbst zu ersetzen vermöchte. Man höre somit doch endlich einmal auf, der analytischen Religionswissenschaft Ansprüche anzudichten, die sie niemals erhoben hat und erhebt! Man mag im übrigen Rationalist oder Mystiker, Katholik oder Protestant, Kantianer oder Hegelianer oder Agnostiker sein, für die Ausübung der analytischen Religionswissenschaft ist dies ohne Belang. Für sie ist einzig erforderlich, dass man sich ihren wissenschaftlichen Normen unterwirft und sie mit ehrlicher Unbefangenheit und Neutralität ausübt.« O. *Pfister,* Religionswissenschaft und Psychanalyse. Giessen 1927, str. 20.

[38] O. *Pfister,* Religionswissenschaft und Psychanalyse. Str. 28.

liberalizam. Kuda to konačno vodi najbolje je pokazao drugi švicarski psihoanalitičar, C. G. *Jung*. Po njemu su religije uopće samo terapeutski sistemi za duševne patnje. Jer čovjek bez vjere u Boga u svojim patnjama mora postati neurotičarem.[39]

ZAKLJUČAK

Kod prosuđivanja psihoanalitičke psihologije religije treba tačno razlikovati dvoje: njenu terapeutsku tehniku i njeno metodičko ispitivanje. Smisao toga treba pobliže objasniti, jer ne mislimo ovdje na tehniku i metodu psihoanalitičke terapije, nego imamo pred očima psihoanalizu kao terapiju i kao metodu.

Bez sumnje se *bolesni* ili *nastrani* religiozni život u mnogom pogledu dodiruje sa zagonetnim slučajevima psihoanalitičke terapije. Sigurno ima u abnormalnom religioznom životu takozvanih potisnutih tendenca i egzotičnih želja. Možda se religioznost znade čak izroditi u običnu seksualnost. U povijesti religija ima ozbiljnih tragova za to. Nije li kult plodnosti u nekim maloazijskim antiknim religijama insinuacija takvog izroda? Nisu li kult falusa (muškog uda) i hramovna prostitucija nekih poganskih religija očiti znakovi »religiozne seksualnosti«? Osim toga ni u životu pojedinaca nije isključeno da neka religiozna čuvstva mogu biti uvijena u seksualne osjećaje. Sve to treba vidjeti i priznati, ali, naravski, priznati samo ono što uistinu jest. Iz ovih se, naime, činjenica nikako ne može i ne smije zaključiti da je religija samo sublimirana seksualnost ili da su religiozni doživljaji samo simboli različnih seksualnih odnosa. Naprotiv, ljudski je razum u tim činjenicama oduvijek vidio prave religiozne zablude i nastranosti. — Na ovom je području moguće da se psihoanalitičkom terapeutskom tehnikom raskrinkaju takozvani potisnuti seksualni afekti i da se otkrivaju eventualni nesvijesni i potsvijesni porivi. U tom pravcu uglavnom radi umjerena švicarska škola, samo što se ne drži strogo svojih granica, nego i nehotice prelazi na područje teoretskog naziranja na svijet i na čovjeka.

Drugo je psihoanaliza kao *metoda* kojom bi se imao promatrati i ispitati *zdravi* religiozni život. Tu psihoanaliza nikako ne dolazi u obzir, jer zapravo i nije metoda, već teorija, i to panseksualistička teorija. Kao takva već unaprijed osuđuje religioznost i svaku drugu duhovnu djelatnost na seksualnost. Zato je E. *Jones* na međunarodnom psihološkom kongresu u Groningenu upravo klasičnom iskrenošću formulirao rezultat dotadašnjeg psi-

---

[39] »Religionen sind Heilsysteme für seelische Leiden . . . Ein Mensch, der nicht mehr glaubt, dass ein Gott, der das Leiden kennt, helfend, tröstend und sinngebend sich seiner erbarmt, ist schwach und fällt seiner Schwäche zum Opfer und wird neurotisch.« Tako C. G. *Jung* u uvodu knjige: W. M. *Kranefeldt*, Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie. Berlin-Leipzig 1930, str. 9.

hoanalitičkog istraživanja religije kad je rekao ovo: »Religiozni život pretstavlja jednu u kozmičko projiciranu dramatizaciju čuvstava, straha i čežnje, što nastaje iz odnosa djeteta prema svojim roditeljima.«[40] Naročito je psihoanaliza pri ispitivanju kršćanstva pokazala koliko se ravna po svojim predrasudama, koje joj ne dopuštaju da se uživi u nutarnji smisao kršćanske religioznosti. S potpunim je pravom rekao H. *Saalfeld:* Ne može se kazati da je psihoanaliza pokazala naročitu sposobnost za razumijevanje religioznog doživljavanja. Koji će kršćanin u izrekama psihoanalize otkriti svoju religioznost?[41]

Klasična psihoanaliza zauzima potpuno negativan stav prema religiji, ali u tom ima protiv sebe i etnologiju, i psihologiju i filozofiju.

Literatura

Nekoliko kritičkih rasprava i uvoda: R. *Allers,* Ueber Psychoanalyse. Berlin 1922. L. *Bopp,* Moderne Psychanalyse, Katholische Beichte und Pädagogik. München 1923. Ch. *Blondel,* La psychanalyse. Paris 1924. K. *Bühler,* Die Krise der Psychologie. Jena 1927, str. 162 - 212 (Zur Kritik der Psychoanalyse). K. *Beth,* Die Religion im Urteil der Psychoanalyse. Sigmund Freuds Kampf gegen die Religion. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 2, 1929, str. 76 - 87.) F. M. *Gaetani,* La psicanalisi.[3] Roma 1930. Sedam članaka: Gegen Psychoanalyse. (Süddeutsche Monatshefte. 28, 1930/31, str. 761 - 797.) O. *Bumke,* Die Psychoanalyse. Eine Kritik. Berlin 1931. G. *Thibon,* La psychanalyse freudienne et la psychologie scolastique. (Revue Thomiste. 36, 1931, str. 488 - 521.) J. *Donat,* Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932. C. L. *Tuinstra,* Het symbool in de psychanalyse. Beschrijving en theologische critiek. Amsterdam 1933. — Nekoliko kratkih prikaza: R. *de Saussure,* La méthode psychanalytique. Lausanne 1922. F. *Wittels,* Die Technik der Psychoanalyse. München 1926. W. O. *Döring,* Psychoanalyse und Individualpsychologie. Vorträge. Lübeck 1928. S. *Tissi,* La psicanalisi. Scienza dell' Io o del mistero-problema psichico. Milano 1929. W. M. *Kranefeldt,* Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie. Mit einer Einführung von C. G. *Jung.* Berlin-Leipzig 1930. A. *Brauchle,* Psychoanalyse und Individualpsychologie.[2] Leipzig 1930. — Nekoliko protivničkih spisa o temeljima psihoanalize: A. *Kronfeld,* Ueber die psychologischen Theorien Freuds und verwandte Anschauungen. Systematik und kritische Erörterung. (Archiv für die gesamte Psychologie. 22, 1911/12, str. 130 - 248.) M. *Nachmansohn,* Die wissenschaftlichen Grundlagen der Psychoanalyse Freuds. Darstellung und Kritik. Berlin 1928. E. *Michaëlis,* Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse. Urbild und Maske. Eine grundsätzliche Untersuchung zur neueren Seelenforschung.[2] Leipzig 1931. — O Freudu: F. *Wittels,* Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule. Leipzig-Wien-Zürich 1924. Ch. E. *Maylan,* Freuds tragischer Komplex. Eine Analyse der Psychoanalyse. München 1929. — Kao prikaz i kritika freudizma naročito se preporučuje: R. *Dalbiez,* La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne. Paris 1936 (2 sveska).

---

[40] E. *Jones,* Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. Leipzig-Wien-Zürich 1928, str. 11.

[41] H. *Saalfeld,* Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse. Versuch einer Darstellung und Kritik der psychoanalytischen Aussagen über das religiöse Erleben. Gütersloh 1928, str. 90. Vidi također: A. *Runestam,* Psychoanalyse und Christentum. Gütersloh 1928.

Zbog njihove posebne važnosti na ovom području spominjem sve važnije spise O. *Pfistera:* Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Leipzig und Wien 1910. Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie. Leipzig und Wien 1912. Anwendungen der Psychanalyse in der Pädagogik und Seelsorge. (Imago. 1, 1912, str. 56 - 82.) Die psychanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. Leipzig und Berlin 1913 ([3]1924). Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium. Mitteilungen über analytische Seelsorge an Nervösen, Gemütsleidenden und anderen seelisch Gebundenen. Gütersloh 1918. Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig-Wien-Zürich 1920. Die Legende Sundar Singhs. Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung. Bern und Leipzig 1926. Religionswissenschaft und Psychanalyse. Giessen 1927. Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychanalyse für Pfarrer und Laien. Göttingen 1927. Religiosität und Hysterie. Leipzig-Wien-Zürich 1928. Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig-Wien-Zürich 1928. Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie. (Imago. 20, 1934, str. 425 - 443.) — U vezi s ovim poredi: G. *Vorbrodt,* Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 7, 1926, str. 314 - 320.) Isti, Zur Religionspsychotherapie: Begriff und Typen. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 1, 1928, str. 220 - 239.)

Još nekoliko značajnih psihoanalitičkih spisa: W. *Stekel,* Masken der Religiosität. (Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie. 3, 1913, str. 584 - 588.) C. *Müller-Braunschweig,* Analyse eines Idealtypus des Gottesglaubens. (Imago. 16, 1930, str. 374 - 388.) I. F. *Grant Duff,* Die Geschichte der Phantasie einer Heiligen. (Imago. 16, 1930, str. 486 - 501.) Ova rasprava radi o sv. Tereziji od malog Isusa. — Prinosi Jungova kruga: Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West. Herausgegeben von O. *Fröbe-Kapteyn.* Zürich 1937.

Nekoliko spisa različnog smjera: A. *Cronbach,* Psychoanalysis and Religion. (The Journal of Religion. 2, 1922, str. 588 - 599.) E. *Weiss,* Elementi di psicoanalisi. Con prefazione di S. *Freud.* Milano 1931. P. *Zanfrognini,* Cristianesimo e Psicanalisi. Modena 1933. A. *Cesarec,* Psihoanaliza i individualna psihologija. Zagreb 1932. N. M. *Popović,* Predavanja iz psihoanalize. Beograd 1934. Isti, Psihoanaliza. Osnovna učenja Sigmunda Frojda. Beograd 1935. V. N. *Vološinov,* Frojdizam. Kritički prikaz. Beograd 1937. I. *Lendić,* Psihoanaliza. Zagreb 1938.

PETO POGLAVLJE

Individualna psihologija i religija

Namjerno izbjegavam ovdje izraz »individualna psihologija religije«. Ne želim, naime, u slijedećem govoriti ni o psihologiji »individualnih razlika« (to jest o diferencijalnoj psihologiji) na području religioznosti, ni o psihologiji individualne religiozne svijesti u smislu religiozne karakterologije, nego o stavu takozvane individualne psihologije prema religiji. Začetnik je ovog psihološkog pravca židovski liječnik Alfred *Adler*, nekadašnji pristaša Freudove psihoanalize. S Freudom se slaže u tom što drži da glavni pokretač duševnog života treba tražiti u dubinama nesvijesnog života, kao i u tom što uopće vansvijesnim činiocima pridaje veliku važnost. Do razilaženja između Freuda i Adlera vodilo je određivanje onog konkretnog temeljnog nagona koji stvarno upravlja čovjekovim životom. Po Freudu je to »libido« odnosno seksualni nagon, a po Adleru težnja za moći (Streben nach Macht; u kasnijim spisima: Streben nach Ueberwindung).

Poslije onog što smo rekli o psihoanalitičkoj psihologiji religije nije teško pogoditi kakav će biti stav individualne psihologije prema religiji.

ŠTO JE INDIVIDUALNA PSIHOLOGIJA?

Ovdje možemo tek u glavnim crtama skicirati smisao individualne psihologije. Potrebno je da upoznamo najosnovnije pojmove Adlerove terminologije. Drugo nas ovdje ne zanima.

U svojoj individualnoj psihologiji Adler ide za tim da utvrdi odnos između pojedinca i zajednice, te da pronađe i upozna psihološke motivacije koje iz toga slijede. Po njegovoj osnovnoj tezi pojedinac traži svoje mjesto u društvu. Taj je zahtjev zapravo integralni dio čovjekovog značaja. Zato se cijeli njegov razvitak i sastoji u mnogovrsnoj borbi između želja pojedinca i njegovih obveza prema društvu.

Ishodište Adlerove psihologije bila je jedna studija iz biologije i medicinske patologije.[1] Tamo je Adler pokazao da slabi odnosno zakržljali organi mogu veoma pojačati svoju funkciju. To čine kao kompenzaciju funkcionalnog nedostatka, kao nadoknadu za funkcionalnu malovrijednost (Minderwertigkeit). Često imamo pravu »hiperkompenzaciju« (nadnadoknadu), a s njom u vezi uslijed »treninga« funkcionalnu viševrijednost (Mehrwertigkeit). — Adler zamišlja pojedinca po analogiji prema malovrijednom organu. Čovjek je u mnogom pogledu ovisan o drugima, naročito u djetinjstvu. Potrebna mu je tuđa pomoć. U toj se situaciji budi pokušaj za kompenziranje vlastite nemoći: težnja za samostalnošću. Često čovjek krivo shvaća taj svoj položaj, sve pod pritiskom nadmoćne okoline. Tako nastaje osjećaj malovrijednosti (Minderwertigkeitsgefühl), a kao pojava hiperkompenzacije težnja za važenjem ili valjanjem (Geltungsstreben), težnja kojom pojedinac bezobzirno i jednostrano hoće ostvariti svoje vlastite želje i zahtjeve. To konačno vodi do neurotičkog oboljenja.

Kao praoblik težnje za važenjem spominje Adler »muški protest«: težnja za takozvanim muškim vrednotama, jer se »muško« uzima u smislu velike vrijednosti (»muško« = »visoko - gore«).[2] Uostalom, konkretno doživljavanje vlastite nedostatnosti u dugotrajnom raspoloženju osjećaja malovrijednosti naprosto vodi do toga da čovjek odvažno upravlja sve svoje snage prema jednoj »fiktivnoj svrsi«. Zakonitost svega duševnog događanja prikazuje Adler ovako: »*Mi nismo u stanju da mislimo, da osećamo, da želimo, da delamo, ako nam kakav cilj ne lebdi pred očima.*« Tu svoju tvrdnju precizira onda na ovaj način: »*Svaka duševna pojava, ako treba da nam pruži razumevanje jedne ličnosti, može se shvatiti i razumeti samo kao pripremanje za jedan cilj.* Krajnji cilj razvija se u svakom svesno ili nesvesno, ali ostaje uvek *neshvaćen* u svome značenju.«[3]

U tom teženju čovjek je ovisan o sasvim *individualnoj okolini s individualnim* zaprekama i poteškoćama. Njegov je duševni život, po Adleru, upravo stvaralačko zauzimanje stava prema toj okolini i prema tim poteškoćama. Kod toga nije mjerodavna apsolutna

---

[1] A. *Adler,* Studie über Minderwertigkeit von Organen.[2] München 1927 (prvo izdanje: 1907).

[2] A. *Adler,* Ueber den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie und Psychotherapie.[4] München 1928, str. 20 i 164 - 176.

[3] A. *Adler,* Individualna psihologija. Praksa i teorija. Prevela i uvodnu studiju napisala Ks. *Atanasijević.* Beograd 1937, str. 50, 51 i 52. — Slično na str. 130: »Zato se svaki duševni fenomen može razumeti samo *kao delimična pojava jednoobraznoga životnog plana.* Svi pokušaji objašnjenja, koji to napuštaju, da bi pomoću analize pojave, a ne njene veze, prodrli u suštinu dečjeg duševnog života, moraju se, prema tome, označiti kao pogrešni. Jer »činjenice« dečjeg života ne treba *nikad smatrati kao gotove činjenice,* već kao pripremne pokrete s obzirom na jedan cilj.«

vrijednost njegovih organa i sposobnosti odnosno njihovih funkcija, nego je mjerodavna njihova relativna vrijednost, to će reći njihov odnos prema spomenutoj okolini, odnos što ga čovjek i sa svoje strane doživljava na sasvim *individualan* način, upravo prema svom individualnom životnom stilu. Zato je u duševnom životu svako kauzalno promatranje promašeno. Jedan događaj nikad ne djeluje na jednak način na dva čovjeka. Sve se u životu čovjeka odvija prema jednom uzročno nepristupačnom i utoliko zagonetnom individualnom životnom planu. Čujmo o tom samog Adlera: »Kad poznajem cilj jedne ličnosti, onda otprilike znam šta će doći. A tada mogu i sva kretanja što uzastopno dolaze staviti u red, videti ih u vezi, i moje približno psihološko znanje veze neprestano ispravljati ili prilagođivati. Dok poznajem samo uzroke, dakle samo reflekse i vremena reakcije, sposobnost pamćenja, i ostalo, slično tome, ne znam ništa od onoga što se događa u duši toga čoveka. — Ovome još pridolazi da ni onaj koji se ispituje ne bi znao šta će sa sobom da otpočne, dok nije upućen jednom cilju. Dok ne poznajemo liniju njegova života, određenu jednim ciljem, upoznavanje čitavog sistema njegovih refleksa, zajedno sa svim uzročnim uslovima, ne bi bilo u stanju da nam pruži sigurnost o najbližoj posledici njegovih pokreta: oni bi se dali dovesti u saglasnost sa svakom mogućom duševnom konzekvencijom.«[4]

Ukratko možemo reći da kod Adlera naziv »*individualna* psihologoja« ima ovo značenje: nema uzročnog poznavanja duševnog života po općim zakonima, nego se sve psihološko znanje temelji na konkretnom uživljavanju u individualnu dušu. Prema tome se onda i duševne činjenice pojedinih ljudi jedino razumijevaju na temelju jednog jedinstvenog životnog plana, koji je kod svakog pojedinog čovjeka određen po jednoj neshvaćenoj fiktivnoj svrsi. Uloga je ove svrhe ta da se čovjek riješi svojih osjećaja malovrijednosti, koji su nastali u borbi nemoćnog djeteta protiv njegove nadmoćne okoline. U svijesnom ili nesvijesnom teženju za spomenutom fiktivnom svrhom čovjek nalazi nadoknadu za svoj osjećaj malovrijednosti.

Drugim riječima:

Adlerova *individualna* psihologija ne isključuje socijalnost. Naprotiv, za nju je bitno da se čovjeka promatra u socijalnom vidu. Riječ »individualno« ovdje označuje nedjeljivo jedinstvo svake pojedine ljudske ličnosti, jer se po Adleru psihično uopće i određuje »kao nešto samostalno kroz sfere svijesnoga i nesvijesnoga individualnim jedinstvom i jednotom prožeto događanje, koje samo sebi postavlja ciljeve, vrednote i svrhe«.[5]

---

[4] A. *Adler*, Individualna psihologija. Str. 50 - 51. Poredi također: R. *Dreikurs*, Einführung in die Individualpsychologie. Leipzig 1933, str. 11 - 15.

[5] S. *Zimmermann*, Duševni život. Zagreb 1932, str. 264.

BOG I RELIGIJA

Sa stanovišta individualne psihologije pojam o Bogu po Adleru ima veliko značenje. Bog je simbol veličine i svemogućnosti, put prema visini. U njemu čovjek vidi cilj svoje budućnosti. Na temelju toga nalazi puno motiva koji ga mogu poticati na borbu protiv teškoće života, u prvom redu protiv vlastitih osjećaja malovrijednosti.[6] U prareligijama imao je čovjek druge simbole nadmoćnosti: životinje. Poslije su se ti simboli mijenjali prema različnoj predaji i prema različnom načinu života, štoviše, i prema različnoj klimi. *Svakako se znanstveno ne može dokazati da postoji Bog.* U njega se naprosto vjeruje.[7] Čovjeku je uvijek potreban jedan »božanski cilj«. To traži njegova stalna nesigurnost, njegov stalni osjećaj malovrijednosti.

Čovječanstvo je uvijek težilo za somoodržanjem i za napretkom. Na tom je putu našlo Boga, ali ne kao stvarnost, nego kao simbol savršenosti i cjelovitosti. Najznačajniji je korak za održanje i usavršenje čovječanstva bio onaj kojim se čovjek sjedinio s Bogom da bi se oslobodio svakog zla.[8] Sjediniti se s Bogom, to je onaj najviši motiv koji omogućuje svladavanje nevjerojatno velikih poteškoća.

Slične misli razvija Fr. *Schulze-Maizier*, sljedbenik Adlerov.[9] Njegovo je stanovište slijedeće:

Religija pruža čovjeku pozitivne motive na temelju kojih ljudski život dobiva pozitivni smisao još i onda kad sve druge motivacije zataje. U tom zapravo i treba vidjeti kriterij prave religioznosti. Čovjek koji je uistinu religiozan odvažno se bori protiv takoreći nesavladivih poteškoća.

Društvo nam daje bezbroj dobara, ali ne bez naših vlastitih žrtava. Tko te žrtve shvaća kao bezuvjetnu obvezu, taj je već religiozan. Samo se religija ovdje mora uzeti u njenom »najkoncentri-

---

[6] »Die Gottesidee und ihre ungeheure Bedeutung für die Menschheit kann vom individualpsychologischen Standpunkt aus verstanden, anerkannt und geschätzt werden als Konkretisierung und Interpretation der menschlichen Anerkennung von Grösse und Vollkommenheit und als Bindung des Einzelnen wie der Gesamtheit an ein in der Zukunft des Menschen liegendes Ziel, das in der Gegenwart durch Steigerung der Gefühle und Emotionen den Antrieb erhöht.« Tako Adler u svom prinosu »Religion und Individualpsychologie« u djelu: E. *Jahn* und A. *Adler*, Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung. Wien und Leipzig 1933, str. 59.

[7] »Gott ist nicht wissenschaftlich erweisbar, er ist ein Geschenk des Glaubens.« Adler u djelu: E. *Jahn* und A. *Adler*, Religion und Individualpsychologie. Str. 60.

[8] Adler u djelu: E. *Jahn* und A. *Adler*, Religion und Individualpsychologie. Str. 62.

[9] Fr. *Schulze-Maizier*, Individualpsychologie und Religion. (Handbuch der Individualpsychologie. Herausgegeben von E. *Wexberg*. II. München 1926, str. 40 - 55.)

ranijem smislu«, to jest bez zastarjelog misticizma, bez dogmatskih i historijski relativnih primjesa. Tu ne smije biti nikakvog dualizma između »svetog« i »profanog«, između empiričke stvarnosti i transcendentne idealnosti. Sve su dogme nepotrebne, obredi besmisleni, sakramenti suvišni. Ne treba više da gledamo prema nebu, već treba da ostanemo vjerni zemlji. Biti pobožan ne znači vjerovati u Boga koji kraljuje iza oblaka, nego znači znati za svoju ovisnost o jednoj stvaralačkoj osnovnoj sili koja svakog obvezuje, o jednoj sili koja ne boravi iznad nas na dalekim visinama, nego *koja stanuje u nama samima.*

»Selbstverständlich müssen wir den nachgerade ominös gewordenen Begriff «Religion» hier in seinem konzentriertesten Sinne fassen, unter Abstreifung alles antiquierten Mystizismus, alles Dogmatischen und Historisch-Relativen... Wir brauchen keine Dogmen mehr, um unserm Glauben an eine letzte schöpferische Weltgewalt und Weltmitte das Rückgrat zu stärken, keine Zeremonien, um die tiefste, heilsamste Ergriffenheit unseres Gemüts Ereignis werden zu lassen, — jede intime Lebensbeziehung zwischen Mensch und Mensch in ihrem Ernst wie in ihrem Glück ist uns Sakrament genug. Nicht hinter, sondern *in* den Erscheinungen das unergründlich Absolute, ewig Wunderbare spüren, den Weg der Erfahrung redlich durchmessen, ohne ihn ideologisch zu überflattern, intellektuelle Zucht halten, ohne in Skepsis stecken zu bleiben, gerade von der geistigsten Mitte aus den Umkreis des Empirischen bewältigen, nicht mehr gen Himmel schielen, sondern der Erde treu bleiben, weil man lautere Kräfte ahnt, die das irdische Wirrsal zum «Garten der Genesung» wandeln könnten, diese weltfromme Treue zum Ganzen mitten in der Zerspaltung, dieser immer wieder sich regende Einheits- und Liebeswille, dieser mystisch ergriffene Realismus, der ein ewiges Paradoxon scheint und eine ewig spornende Aufgabe bleibt, er allein kann uns in der allgemeinen Götterdämmerung dieser Zeit vor der Verkargung retten, uns in Stand setzen, die Werte der alten Religion von aller falschen Transzendenz zu reinigen und in die Religion der Zukunft einzuschmelzen.« Skoro iza toga: »Fromm sein heisst nicht an den Gott glauben, der hinter Wolken thront und «nur von aussen stiesse», sondern es heisst, sich in schlechthinniger Abhängigkeit wissen von einer schöpferischen, allverpflichtenden Grundgewalt, die nicht unermesslich hoch über, sondern tief verschüttet in uns selber liegt.«[10]

Religija treba da nas izbavi iz naših najozbiljnijih kriza, da u nama budi nadu i povjerenje u bolju budućnost. Bez povjerenja, ovog »sakramenta humaniteta«, nema životnog poleta. Gdje nema religiozno (to jest duboko) shvaćenog povjerenja, tamo prijeti demon neuroze. Individualna psihologija i religija najviše se dodiruju ukoliko je stvaranje zajednice njihova zajednička zadaća. Samo tu opet treba misliti na religiju imanencije, na religiju koja ne propovijeda transcendentnu stvarnost, već zakone života, među kojima je socijalni zakon najvažniji. Socijalni etos mora biti religiozan. To znači da čovjek čovjeka mora ljubiti »sub specie aeternitatis«, vječnom ljubavlju, koja ipak nije dar odozgo, nego koja dolazi iz nas samih. Ta religioznost nije vjera u jedan viši svijet, nego vjera u ono što bi moglo biti između čovjeka i čovjeka, ali što je nažalost samo vrlo rijetko ostvareno: »Urreligion des «Stirb und werde»,

[10] Fr. *Schulze-Maizier,* Individualpsychologie und Religion. Str. 43.

des Aufgehens im Du und Wir, des Sich-wiederfindens im Ganzen« — ukratko, natkonfesionalna religija u smislu potrebnog uzgojnog odnosno terapeutskog sredstva.

U istom duhu pisao je i sam Adler: »Zahtevi zajedničkog življenja ustvari su isto tako sami sobom razumljivi kao i zahtevi koje stavljaju na čoveka, na primer, klimatski uticaji, potreba zaštite od zime, zidanje stanova i sl. Mi vidimo prisilnost zajednice — iako još u jednoj neshvaćenoj formi — i u religiji, gde osveštane društvene forme služe mesto razumne misli kao sredstvo za utvrđivanje zajednice.«[11] Kako se vidi, sakralni je karakter religioznih oblika samo nadomjestak za »razumne misli«. Ili ispravnije: na ranim stupnjevima razvitka, gdje »razumne misli« tobože još ne djeluju, njihovu funkciju na svoj način vrši religija. Kod toga se ne smije zaboraviti da po Adlerovoj ideologiji religija ima samo *relativnu* vrijednost. Prije ili poslije moći će ljudi i bez nje ostvariti svoje ciljeve.[12] Neka govori o tom sam Adler:

»Wir sind mitten im Strom der Evolution und merken es ebensowenig, wie wir die Umdrehung der Erde merken. In dieser kosmischen Verbindung, wo das Leben des einzelnen Individuums ein Teil ist, ist das Streben nach siegreicher Angleichung an die Aussenwelt Bedingung. Selbst wenn man zweifeln wollte, dass schon am Anfang des Lebens das Streben nach Ueberlegenheit bestanden hat, der Lauf der Billionen von Jahren stellt es klar vor unsere Augen, dass heute das Streben nach Vollkommenheit ein angeborenes Faktum ist, das in jedem Menschen vorhanden ist. Etwas anderes kann uns die Betrachtung noch zeigen. Wir wissen ja alle nicht, welches der einzig richtige Weg ist. Die Menschheit hat vielfach Versuche gemacht, sich dieses Endziel der menschlichen Entwicklung vorzustellen...

Die beste Vorstellung, die man bisher *von dieser idealen Erhebung der Menschheit* gewonnen hat, *ist der Gottesbegriff.* Es ist gar keine Frage, dass der Gottesbegriff eigentlich jene Bewegung nach Vollkommenheit in sich schliesst als ein Ziel, und dass er *dem dunklen Sehnen* des Menschen, Volkommenheit zu erreichen, als konkretes Ziel der Vollkommenheit am besten entspricht. Freilich scheint es mir, dass jeder sich seinen Gott anders vorstellt. Da gibt es wohl Vorstellungen davon, die von vornherein dem Prinzip der Vollkommenheit nicht gewachsen sind, aber zu seiner reinsten Fassung können wir sagen: hier ist die konkrete Fassung des Ziels der Vollkommenheit gelungen. Die Urkraft, die in der Aufstellung richtender religiöser Ziele so wirksam war, die zur Bindung der Menschheit aneinander führen sollte, war keine andere als die des als Errungenschaft der Evolution zu betrachtenden Gemeinschaftsgefühls und des Strebens aufwärts im Strome der Evolution. Natürlich gibt es eine Unzahl von Versuchen unter den Menschen, sich dieses Ziel der Vollkommenheit vorzustellen...«[13]

---

[11] A. *Adler,* Poznavanje čoveka. Osnove individualne psihologije. Preveli V. *Dvorniković* i M. *Đurić.* Beograd 1934, str. 80.

[12] »Adlers Wirkung ist die eines Revolutionärs . . . Sein Ziel: die Individualpsychologie zur Erzieherin der Menschheit zu machen, durch sie Politik und Religion — irgendeinmal — ersetzt zu wissen, dieses Ziel ist revolutionär . . .« M. *Sperber,* Alfred Adler. Der Mensch und seine Lehre. Ein Essay. München 1926, str. 9.

[13] A. *Adler,* Der Sinn des Lebens. Wien und Leipzig 1933, str. 180 - 181. Riječi u tekstu ja ističem.

Protiv ekstremnih tumačenja religije u smislu neuroze B. H. *Streeter* u samom časopisu za individualnu psihologiju tvrdi da je promašeno htjeti upoznati bit »religioznoga« na osnovi patoloških pojava, da između religije i neuroze nema ni bitne ni nužne veze, i da pojam o Bogu nikako nije »psihoneurotička projekcija« nezadovoljenih želja.[14] Slično i F. *Künkel* izričito naglašuje da prava religija nije neuroza.[15]

Usprkos tome nešto poslije u istom časopisu F. *Winkler* postavlja pitanje: Kako je čovjek došao do uvjerenja da postoji Bog? Kako je došlo do religije? — te se za tumačenje tog pitanja poziva na neuroze, koje nastaju iz konflikta između težnje za moći i osjećaja malovrijednosti. Težnja za važenjem ne dopušta nesigurnosti. Zato najrazličnijim sredstvima vodi do »kompenzacije« ili »hiperkompenzacije«. Slična je bila situacija pračovjeka. U borbi s prirodnim silama i životinjama morao je on doći do mišljenja da je u odnosu prema cijeloj svojoj okolini malovrijedan. Ništa nije bilo naravnije nego da je tražio različita sredstva za svladavanje svoje malovrijednosti. U tom smislu treba shvatiti odnos u koji stupa čovjek prema svojoj neshvatljivoj i podmukloj okolini — pokornošću, molitvom, žrtvom itd. U tom smislu onda i tvrdi Winkler:

»Die individualpsychologische Betrachtung lehrt uns, dass tatsächlich die Religion ein *dem Menschen innewohnendes Gefühl* ist, aus dem *Streben nach Geborgenheit* entspringend, das einerseits sich als die *Illusion einer Macht über die Naturgewalten* und andererseits als die *demütige Unterwerfung unter die Naturgewalten* charakterisiert.« A malo prije: »... das *Minderwertigkeitsgefühl*, das *Streben nach Macht* und der aus dem Machtgefühle entspringende *Hochmut* sind die Wurzeln der Religion.«[16]

ZAKLJUČAK

Način na koji branitelji individualne psihologije određuju svoj stav prema religiji novi je dokaz za to kako se svojevoljno mogu postavljati teze po jednostranim prekoncepcijama, i to pod krinkom naučne nepristranosti i objektivnosti. Pojam Boga i religije isključivo se tumače po njihovoj »vrijednosti« unutar sistema individualno-psihološkog uzgoja i individualno-psihološke terapije.

U pogledu uzgoja Adler ne drži puno do takozvane prirođene nadarenosti. Sva su velika djela po njegovu shvaćanju rezultat dobrog školovanja, odvažnog htijenja i ispravnog vježbanja. Najveću važnost treba polagati na rano i često svladavanje

---

[14] B. H. *Streeter*, Psychology and Religion. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 2, 1924, [Nr. 6] str. 22 - 26.)

[15] Poredi: J. *Neumann*, Ueber den IV. allg. ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Bad Nauheim 12. - 14. April. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 7, 1929, str. 305.)

[16] F. *Winkler*, Die Individualpsychologie und die Wurzeln der Religion. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 8, 1930, str. 421 i 420.)

poteškoća. Nadarenost je takoreći određen stupanj duševne odvažnosti. — Pojam Boga je u individualnoj psihologiji samo kao konkretan oblik savršenosti, samo ideja koja izvrsno može igrati ulogu neshvaćene fiktivne svrhe, te na taj način služiti kao uspješno psihološko pomagalo u teškoćama života.

U pogledu individualno-psihološke metode liječenja spominjem samo da se nervozni simptomi svode na »najveću zajedničku mjeru«, u očekivanju da se tako stečena slika mora slagati s jednim stvarnim duševnim stanjem iz najranijeg pacijentovog djetinjstva. Prema tome se različna živčana oboljenja smatraju običnim neurozama djetinjstva, neurozama nad kojima je u toku godina podignuta vrlo razgranata nadgradnja. — Pri ispitivanju neurotičkih simptoma vraćaju se u drugoj perspektivi spomenute misli o svladavanju poteškoća odvažnim htijenjem i ustrajnim vježbanjem. Time se ujedno određuje smisao Boga i religije.

Upravo je neozbiljno kad Adler tvrdi da se egzistencija Boga ne može znanstveno dokazati. Uočujemo li cijeli kontekst, onda vidimo da Adler nije ni najmanje pokušao znanstveno opravdati svoju tvrdnju. Jedini mu je kriterij njegovo »antropocentričko stanovište«, njegova individualno-psihološka pedrasuda. Međutim, pitanje o egzistenciji Boga nikako nije psihološko pitanje. Psihološki podaci mogu biti ishodište tog pitanja, ali o samoj egzistenciji Boga odlučuje metafizika.

Pojam religije što ga zastupa Schulze-Maizier potpuno je svojevoljno postavljen. To nije više onaj tradicionalni pojam, kako se obično i općenito shvaća religija.[17] Tu imamo jedan čisto aprioristički elaborat u duhu novokantovske filozofije. Nema više ni zajedničkog ishodišta za raspravljanje o pojmu religije, jer je i tu kao kriterij jedino mjerodavna individualno-psihološka prekoncepcija. Jednostrano se insistira na jednom jedinom aspektu religioznosti, na aspektu koji nije ni prvi ni najvažniji, ali se zato nekritički i neopravdano zanemaruju njeni drugi aspekti. Nitko neće poreći da baš religija daje čovjeku najjače i najtrajnije motivacije. Ali to ne dolazi otud što bi ona bila samo »proizvod potrebe«, nego otud što nas ona po svom smislu spaja s izvorom života, s puninom stvarnosti u kojoj se svladavaju sve poteškoće i pobjeđuju sve sile. Religija je u prvom redu jedan ontološki odnos, jedna ozbiljna i sveta stvarnost koja nas obvezuje, odnos koji zahvata u zadnje dubine našeg bitka i koji veličanstveno

[17] »Wenn nun in der Schule Adlers noch zuweilen von Religion die Rede ist, so geht aus den obigen Darlegungen hervor, dass der Begriff der Religion seines eigentlichen Inhalts beraubt ist, da ihm die Beziehung zu einem ausserweltlichen persönlichen Gott fehlt. An dessen Stelle tritt der unendliche Kosmos, innerhalb dessen der Mensch lebt als ein Glied in einem Organismus.« N. *Seelhammer*, Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1934, str. 143.

presvođuje cijelu našu egzistenciju. U tom je i fundirana uspješnost religioznih motivacija. Samo je naučno bezakonje promatrati ovu činjenicu isključivo sa stanovišta jednog metodičkog stava, koji je opravdan samo u stanovitim granicama.

Sasvim ispravno kaže J. Donat da je individualna psihologija »nijemi ateizam«. Ona doduše još spominje »dragog Boga«, ali uvijek s izvjesnim omalovažavanjem. Božju egzistenciju ne priznaje ni Adler ni njegova škola.[18] Spominju se doduše i »blizina Božja« i »sličnost Bogu«, i to razmjerno često. Ali kod toga treba zapamtiti da se ti pojmovi smatraju visokim idealima bez prave objektivne vrijednosti. Štoviše, ovaj je ideal osnova »nervoznog karaktera«, dok se razvitak zdravog čovjeka ravna po »osjećaju zajednice« kao pravoj svrsi.[19]

U principu, dakle, individualna psihologija i psihoanaliza imaju isti stav prema religiji. I jedna i druga zabacuje objektivnu fundiranost i apsolutnu vrijednost religije. Kod toga se ne mogu pozivati na utvrđene činjenične podatke, već samo na svoje apriorističke prekoncepcije, a time same sebe osuđuju.

Literatura

A. Adler, Ueber den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie.[4] München 1928. Isti, Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Vorträge zur Einführug in die Psychotherapie.[4] München 1930. Prijevod pod naslovom: Individualna psihologija. Praksa i teorija. Prevela i uvodnu studiju napisala Ks. *Atanasijević*. Beograd 1937. Isti, Menschenkenntnis.[4] Leipzig 1931. Prijevod pod naslovom: Poznavanje čoveka. Osnove individualne psihologije. Preveli V. *Dvorniković* i M. *Đurić*. Beograd 1934. Isti, Individualpsychologie. (Einführung in die neuere Psychologie.[4] Herausgegeben von E. *Saupe*. Osterwieck 1931, str. 399 - 407.) E. *Jahn* — A. *Adler*, Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung. Wien und Leipzig 1933 (Adlerov prinos pod naslovom »Religion und Individualpsychologie«, str. 58 - 92). A. *Adler*, Der Sinn des Lebens. Wien und Leipzig 1933.

---

[18] J. *Donat*, Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932, str. 242.

[19] »Der Zwangskranke . . . trachtet sich zu zeigen in der Form, in der er seinen Weg angetreten hat, als einer, *der gottähnlich ist, der sich über alle anderen erhebt, der alle anderen entwertet*. Er gestaltet so einen Ueberlegenheitskomplex in der Ueberdachung eines Minderwertigkeitskomplexes, und kommt sich als erhaben genug vor, da er *nur* durch den Zwang gehindert ist, seine Siegermission zu erfüllen.« A. *Adler*, Zwangsneurose. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 9, 1931, str. 4.) — U tom smislu kaže A. Greenwood u svojoj analizi Miltonove ličnosti: »*Miltons* wahres Ziel kann als ein Gottähnlichkeitsstreben bezeichnet werden, der Ausdruck seines starken männlichen Protestes. Er will Gott auf Erden sein, »ein kleiner Gott«, in der Kindheit schon, wie er von Simson behauptet. Er täuscht vor, einem Gott zu dienen, in Wahrheit will *er* nur überall herrschen. Als Bote Gottes wird sein Machtstreben nur unterstützt. Seine Individualität will er mit aller Kraft verewigen, unsterblich machen.« A. *Greenwood*, John Milton. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 8, 1930, str. 409.)

Nekoliko uvoda u individualnu psihologiju: E. *Wexberg*, Handbuch der Individualpsychologie. München 1926 (dva sveska). W. O. *Döring*, Psychoanalyse und Individualpsychologie. Vorträge. Lübeck 1928. A. *Brauchle*, Psychoanalyse und Individualpsychologie.[2] Leipzig 1930. W. M. *Kranefeldt*, Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie. Berlin-Leipzig 1930 (dobra karakteristika Adlerove individualne psihologije: str. 81 - 88). W. J. *Ruttmann*, Die Individualpsychologie der Wiener Schule. Langensalza 1931. E. *Wexberg*, Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung.[2] Leipzig 1931. J. *Donat*, Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932. R. *Dreikurs*, Einführung in die Individualpsychologie. Leipzig 1933. N. *Seelhammer*, Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1934. — O Adleru: M. *Sperber*, Alfred Adler. Der Mensch und seine Lehre. Ein Essay. München 1926. F. *Birnbaum*, Alfred Adler in memoriam. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 15, 1937, str. 97 - 127; o Adleru radi cijeli dvobroj 3/4: str. 97 - 198.)

Specijalno o pitanjima individualne psihologije i religije: I. *Wilheim*, Zur Psychologie des Aberglaubens. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 2, 1924, [Nr. 4] str. 23 - 26.) R. *Pick*, Die Geschichte des Gemeinschaftsgefühls und der Unsterblichkeitsgedanke. (Isti časopis. 4, 1926, str. 300 - 303.) J. *Neumann*, Psychiatrische Seelsorge im Licht der Individualpsychologie.[2] Schwerin 1927. Isti, Zur Psychologie des anachoretischen Mönchtums. Anatole France: »Thais« als religionspsychologische Studie. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 5, 1927, str. 50 - 62.) G. *Vorbrodt*, Religiöse Eupsychie im Lichte der Individualpsychologie. (Isti časopis, str. 438-450.) J. *Neumann*, Religiöse Erlösung und individualpsychologische Heilung. (Isti časopis. 6, 1928, str. 482 - 492.) F. *Winkler*, Die Individualpsychologie und die Wurzeln der Religion. (Isti časopis. 8, 1930, str. 417 - 421.) E. *Jahn*, Machtwille und Minderwertigkeitsgefühl. Eine kritische Analyse der Individualpsychologie. Berlin 1931. Isti, Menschenführung. Ueber Individualpsychologie und Seelsorge. München [1933].

ŠESTO POGLAVLJE

Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije

ŠTO JE GENETIČKA ETNOPSIHOLOGIJA ?

U literaturi njemačke psihologije religije jedinstveno mjesto zauzima genetička etnopsihologija W. *Wundta.* Ona se toliko razlikuje od ostale psihologije religije u Njemačkoj, da je potrebno prikazati je u posebnom poglavlju.

Nova kovanica *etnopsihologija* (Völkerpsychologie), koja je danas nerazrješivo spojena s Wundtovim imenom, ušla je tek u drugoj polovici prošlog stoljeća u rječnik naučne terminologije. Pod tim imenom ne treba razumjeti jednu vrstu karakterologije naroda. Ne radi se tu, naime, o istraživanju duševnih osobina različitih naroda. Ne misli se na ispitivanje njihovih intelektualnih i moralnih sposobnosti, njihovih nazora i proizvoda, to jest, njihove politike, kulture, religije, umjetnosti, literature itd. Kovanica etnopsihologija označuje »*samostalno psihološko fundiranje*« *takozvanih duhovnih znanosti* (Wundt).

Kako treba to razumjeti? Na to pitanje Wundt odgovara otprilike ovako: Različna istraživanja na području jezika, religije i običaja omogućila su svestranije i dublje razumijevanje duhovnog razvitka čovjeka. Samo je trebalo njihove rezultate *još i međusobom povezati te zaokružiti ih u jednu cjelinu.* Kod toga se ne smije zaboraviti, kaže Wundt, da su sve pojave kojima se bave duhovne znanosti proizvod »naroda«, ne pojedinaca. Jezik, umjetnost, mitologija, religija itd. nisu nastali kao proizvod izvjesne pojedinačne svijesti, nego su bitno proizvod zajednice (»naroda«). Znamo, doduše, za osnivače religija: za osnivače kršćanstva, budizma, islama. Ali religije što su ih ovi osnovali nikako nisu »prve« tvorbe, nego se već osnivaju na različnim drugim religioznim motivima i oblicima. Štoviše, psihologija individualne svijesti kao takve

nije uopće ni pravo razumljiva. Individualna svijest uvijek već stoji pod utjecajem neke pretpovijesti, pod utjecajem nečeg što je već prije nje bilo egzistentno a o čemu nam sama svijest kao takva ne pruža nikakvih podataka. Zato pravu psihogenezu čovjeka ne daje individualna psihologija, nego etnopsihologija. Etnopsihologija je u istaknutom smislu *genetička* psihologija.

Treba još napomenuti da se u njemačkoj kovanici »Völkerpsychologie« riječ »Völker« ne uzima strogo u smislu naroda, već općenito u smislu zajednice, kao obitelji, plemena itd. Nema zgodnijeg izraza. Uostalom, pojam »narod« po Wundtu nekako uključuje ostale zajednice.

Nastaje poteškoća: Ne bavi li se etnologija spomenutim pitanjima? Wundt odgovora da je etnologija prvenstveno grana historijske znanosti, da se ona bavi pitanjem o podrijetlu naroda, problemom njihovih osobina i njihovog širenja po svijetu, ali da njihove duševne značajke kod toga imaju samo podređeno značenje. Etnopsihologija, obratno, prvenstveno istražuje baš ove psihičke značajke. Ona se samo oslanja na etnologiju, ali njen je interes sasvim usmjeren na *duhovni razvitak*. Pod tim vidom i s tog stanovišta etnopsihologija promatra odnosno fundira duhovne znanosti. Razlika između etnologije i etnopsihologije može se i slijedećim primjerom ilustrirati: dva naroda mogu imati istu etnološku genealogiju, i usprkos tome jedan od njih može biti kulturan a drugi primitivan; drugim riječima, moguć je slučaj da su neki narodi etnološki srodni, a da psihološki spadaju u sasvim različna područja.[1]

ETNOPSIHOLOŠKA METODA

Da upoznamo bit i podrijetlo religije, treba li isključivo istraživati subjektivne doživljaje pojedinačne religiozne svijesti? Tako pita Wundt. Njegov odgovor glasi: Religija je u prvom redu *etnopsihološki problem*, ne pitanje individualne psihologije, to jest psihologije u smislu ispitivanja individualne svijesti. To znači da je religija kao psihička činjenica u prvom redu *socijalna* pojava, proizvod jedne zajednice. Ona je prema tome u svom postanku i u svom razvitku uvjetovana izvjesnim društvenim ustanovama. Utoliko je ona i *kompleksna* pojava, kompliciranija od proizvoda individualne duše. Kao kompleksna socijalna pojava religija se, doduše, ne protivi zakonima individualne svijesti, nego se samo ne može protumačiti tim zakonima, jer kao takva nije sadržana u individualnoj svijesti.

Religiju kao etnopsihološki problem treba ispitivati po principima *etnopsihološke metode*. U čemu se sastoji ta metoda?

---

[1] Uglavnom prema: W. *Wundt*, Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit.[2] Leipzig 1913, str. 1-11.

Prije nego što ćemo na to pitanje odgovoriti, treba ukratko upozoriti na Wundtov stav prema psihološkoj metodici uopće. Kod samog Wundta ima u tom pogledu prilično oprečnih formula. Njegov pravi stav pogodit ćemo najbolje, ako kažemo da Wundt u duhu prirodoznanstvene psihologije zastupa tako uzak pojam eksperimenta, kakvim se zapravo samo fizika i fiziologija mogu služiti. Ma da je svijestan poteškoće koja uslijed toga nastaje za iskustveno ispitivanje svijesti, ipak nastoji što više isključiti samoopažanje, jer ovo tobože ne pruža dovoljno egzaktnosti i sigurnosti. Međutim, u samoj etnopsihologiji eksperimentalna metoda direktno ne dolazi u obzir. Što treba, dakle, činiti? Treba priteći »etnološkom upoređivanju« i »opažanju« odnosno promatranju kompleksnih socijalnih duševnih pojava (jezika, mita, religije, običaja itd.). Tumačeći ovo dvoje Wundt ide tako daleko, da kaže da se psihološko razumijevanje etnoloških činjenica postizava jedino »samoopažanjem«, i da etnopsihološka metoda uopće pretpostavlja eksperimentalnu psihologiju.[2] Time je Wundt očito htio reći da psihologija individualne svijesti i etnopsihologija nisu potpuno heterogene nauke, nego da se njihove metode međusobom dopunjuju, a da psihologija individualne svijesti osim toga u izvjesnom smislu i uvjetuje etnopsihologiju.

Wundtova je etnopsihološka metoda *genetička*, i to u tom smislu što ispituje postanak objektivne religije na osnovi subjektivnih motiva. Drugim riječima, kod ispitivanja objektivnih religioznih oblika cijeli se problem svodi na to da se pita: Iz kojih se subjektivnih motiva mogu protumačiti objektivni religiozni oblici? Potreba genetičkog tumačenja religije dana je naročito tim što je religija prastara historijska činjenica s dugim razvitkom i kompliciranim sustavom. Najzad je ta metoda *empirička*, jer ide samo za tim da ustanovi činjenice i da istražuje procese čovječje svijesti. Teoretske se tendence moraju isključiti, jer spadaju u filozofiju religije. To je Wundt dobro naglasio protiv Jamesa.[3]

Kritičke refleksije. Ne može se reći da je Wundt pogriješio u tom što je izvjesne duševne činjenice htio promatrati s gledišta zajednice. Metodički razlozi mogu čak zahtijevati takvo promatranje. Samo se kod toga ne smije zaboraviti da tako stečeni uvidi u

[2] »Die ethnologischen Tatsachen sind objektiv gegeben... Aber ein psychologisches Verständnis lässt sich nur an der Hand der Selbstbeobachtung gewinnen, die natürlich dazu um so geeigneter sein wird, je mehr sie sich mit Hilfe der experimentellen Methode geschärft hat . . . Je verwickelter die geistigen Vorgänge werden, eine je längere Entwicklung sie also voraussetzen, um so mehr bedürfen sie der ethnologischen Vergleichung; und diese Vergleichung bedarf wiederum, wenn sie fruchtbar werden soll, des Zusammenwirkens mit der an den Problemen der individuellen Psychologie geübten Selbstbeobachtung.« W. *Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie. I[6]. Leipzig 1908, str. 26.

[3] W. *Wundt*, Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1911, str. 117.

komplicirane suvislosti još ne daju prava na inače neosnovane zaključke. Ako se jezik, mit, religija itd. bolje razumijevaju u svijetlu psihologije zajednice, odnosno ako se i nužno moraju promatrati u svijetlu ove psihologije, onda iz toga još ne slijedi da se radi o isključivim »autohtonim« proizvodima zajednice. — Wundt je stvarno zapao u tu pogrešku. Kod njega se jezik, mit, religija itd. prikazuju kao specifički proizvodi zajednice, kao nešto što nikako ne ovisi o individualnoj svijesti. Međutim, pitamo: Što znači religija odnosno religioznost bez *individualnog* doživljavanja? Po priznanju svih onih koji drže nešto do religije religioznost ima svoj izvor u dušama pojedinaca, u individualnoj svijesti. Prave religioznosti nema bez aktivnog individualnog doživljavanja: ona je stvar individualne odgovorne savjesti, a ne bezličnog prolaznog kolektiva.

U pogledu Wundtove etnopsihološke metode treba priznati da je njegovo »etnološko upoređivanje« u svrhu genetičkog tumačenja religije ugodno djelovalo poslije mnogo raširenog historizma, po kojem se religijski problem skoro isključivo promatrao pod vidom i sa stanovišta historijske ovisnosti. Baš Wundtu treba zahvaliti da je u religijskoj znanosti došlo do tačnog razlikovanja između čisto historijske ovisnosti i pravog psihološkog srodstva, iako se ne može reći da je to isključivo njegova zasluga.[4] — Ipak, i obratno, stoji što je poslije mnogih drugih prigovorio P. Slankamenac: »Da bi psihologija religije ostala u svom radu strogo u granicama empirije, ona se mora prvenstveno držati individualnog vida religioznog života. Socijalni izraz religije ne može se obići potpuno, ali ne može ipak poslužiti kao prvi izvor za ispitivanje religioznog života, jer su tvorine života religioznih zajednica tek posredna svedočanstva o religioznom iskustvu i imaju značaj svedočanstava «iz druge ruke». Zbog toga, genetička metoda Wundtova nije dovoljno empirička.«[5]

Isto tako treba Wundtu priznati kao zaslugu što je protiv Jamesa tražio da pitanje o vrijednosti religije bude isključeno iz psihologije religije, jer prelazi granice empirije. To je i utoliko važno i zaslužno što je baš u isto vrijeme njemačka protestantska psihologija religije pod direktnim uplivom Jamesa insistirala na tom pitanju kao integralnom dijelu psihološkog problema religije. G. Wobbermin, o kojem ćemo kasnije opširno raspravljati, tipičan

---

[4] »Der übertriebene Historismus in der Religionsvergleichung, als dessen typische Blüte wir den sogen. Panbabylonismus erlebt haben, hat allzu lange Zeit hindurch die sachgemässe Anerkennung und Verwertung der psychologischen Faktoren gehindert. Wundt hat viel dazu beigetragen, diesen verhängnisvollen Bann zu brechen.« G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 100.

[5] P. *Slankamenac*, O metodi psihologije religije. (Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga 231 razreda historičko-filologičkoga i filozofičko-juridičkoga. Zagreb 1925, str. 162.)

je pretstavnik ove struje. — Samo se ni tu ne može reći da je Wundt stvarno ostao vjeran svom prvotnom metodičkom zahtjevu. Iz slijedećih će izvoda biti jasno da su njegova tumačenja prilično puna apriornih spekulacija.

RELIGIJA U SVIJETLU ETNOPSIHOLOŠKE METODE

Prema naprijed ocrtanom planu etnopsihološke metode prva je i glavna zadaća psihologije religije da se bavi pitanjem o postanku općih religioznih oblika. Po Wundtu individualna religioznost uvijek već pretpostavlja jednu vjersku konfesiju, jedan određeni historijski oblik religije. U svom religioznom doživljavanju pojedinac uvijek proživljava »dogmatski« ili duhovni sadržaj izvjesne religije, kako bi se ukratko moglo reći. Psihički izvor religije nije u njemu samom, u njegovoj duši i u njegovom duhu, nego *izvan* njega: u društvenoj zajednici. Uslijed toga malo koristi naučno ispitivanje religioznog života pojedinca. Najmanje koristi naučno ispitivanje religioznog života današnjeg čovjeka, koji u svom doživljavanju nosi blago i baštinu nebrojenih pokoljenja a da toga nije ni svijestan. Ako želimo znati gdje je pravi psihički izvor religioznosti, onda se u duhu moramo vratiti u ona prastara vremena gdje se religija prvi put pojavila među ljudima. Ako želimo upoznati prve početke religioznog života, onda se ne smijemo baviti religioznošću današnjeg čovjeka, već moramo uočiti religioznost *primitivnog čovjeka.* Pri samom ispitivanju religioznog razvitka važno je da se pronađu one crte u kojima se slažu svi narodi, i to na osnovi općih dispozicija ljudske naravi. Zato nam baš život primitivnog čovjeka pruža najpodesnije i najvjerodostojnije podatke. Na kasnijim stupnjevima razvikta imamo pod uplivom mnogih vanjskih i nutarnjih činilaca već tako veliku raznolikost, da je vrlo teško pronaći opće odnosno zajedničke psihičke motive religioznosti. Wundt veli da treba strogo razlikovati između mita i religije. Mit je primitivna znanost, a religija je praktično tumačenje života. To vrijedi načelno i pojmovno. Stvarno su već u prvim počecima mita sadržane klice religije. Osim toga ima čitavih etapa razvitka gdje se religija uvijek pojavljuje u mitološkom obliku. Uočuje li se cijeli dosadašnji razvitak religije, onda po Wundtu treba religiju ovako definirati: Religija je čuvstvo po kojem čovjek i ovaj vidljivi svijet pripadaju jednom nadosjetilnom svijetu, u kojem mislimo da su ostvareni oni ideali za koje držimo da su najviši ciljevi ljudskog teženja.[6]

---

[6] »Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen.« W. *Wundt,* Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Zweiter Band: Mythus und Religion. Dritter Teil. Leipzig 1909, str. 739 (citirano prema prvom izdanju).

U mnogobrojnim varijacijama iznosi Wundt ove misli u svom glavnom djelu o mitu i religiji.

Kritičke refleksije. Ovdje se sad jasno vidi jednostranost Wundtove metode. Kako smo već naprijed natuknuli, pojedinac u svom religioznom doživljavanju nije izolirana monada. On živi u zajednici i društvu s drugima. Kao socijalno biće ima živ odnos prema drugim ljudima, osobito prema svojoj najbližoj okolini. Sadržaj njegovog religioznog doživljavanja obično nije i ne mora biti jedna sasvim originalna novost, nego može biti uzet iz konkretnih vjerskih konfesija, iz stanovitih religioznih tradicija. Uostalom, o tom se ni ne radi. Psihološki je problem religije u tom da se utvrdi dvoje: prvo, na kojim se duševnim motivima osniva religioznost; a drugo, kojim se duševnim funkcijama proživljavaju religiozni sadržaji. Historijske okolnosti mogu to pitanje dalje specificirati, ali nikako ne mogu promijeniti njegovu načelnu strukturu. Ako dijete za egzistenciju Boga prvi put doznaje od svoje okoline, onda je, doduše, historijski istina da je pojam o Bogu i o njegovoj egzistenciji socijalnim putem ušao u svijest djeteta. Ali tim još nikako nije rečeno da je taj pojam obzirom na ljudsku narav kao takvu naprosto i isključivo socijalnog podrijetla. Baš naprotiv, znamo da kauzalno mišljenje vodi čovjeka do egzistencije Boga. Zato će se i socijalno prisvojeni pojam o Bogu prije ili poslije morati legitimirati i opravdati pred tim mišljenjem. Inače taj pojam neće nikad postati pravom ličnom svojinom onoga koji ga posjeduje i u Boga vjeruje.

To isto vrijedi i u našem pitanju. Iz toga što naš religiozni život stoji pod mnogostrukim uplivom društva odnosno različnih religioznih institucija još nikako ne slijedi da je naša religioznost samo jedna od društva primljena, dakle, u jezgri tuđa vrijednost. Mi tu vrijednost možemo, doduše, primiti od društva, ali našom punovrijednom svojinom postaje ona tek onda kad se u duhu distanciramo od svega »primljenog«, i kad je afirmiramo iz ličnog osvjedočenja. Tu, dakle, treba tražiti pravi psihički izvor religije, u sferama *individualne* svijesti.

Iz ovog je razloga ujedno jasno da psihičko podrijetlo religije treba prvenstveno istraživati tamo gdje stvarno srećemo istinsku religioznost: u individualnom doživljavanju *današnjeg* čovjeka. Wundt se, naprotiv, ograničio na primitivnog čovjeka, a nigdje u njegovim spisima ne doznajemo za tačan kriterij prema kojem razlikuje religiozne pojave od profanih. Osim toga su i njegovi etnološki podaci dosta problematični. Neće biti na odmet da na ovom mjestu citiramo sud jednog drugog zastupnika etnopsihologije, Thurnwalda. On prigovara Wundtu što je primitivne kulture upoznao tek na temelju izvještaja iz treće i četvrte ruke, i što nije bio dovoljno kritičan u prosuđivanju njihove vrijednosti. Osim toga mu predbacuje što je propustio da promatra primitivne kulture pod vidom njihovih individualnih komponenata. Wundt je uistinu

zanemario ulogu istaknutih ličnosti u oblikovanju primitivnih kultura, a to je činilac od vanredno velikog značenja. To osobito iznenađuje zato što je Wundt, koga mnogi nazivaju ocem eksperimentalne psihologije, stvarno imao najbolju stručnu spremu za procjenjivanje individualnih komponenata.[7]

Iako, dakle, između religije i društva postoji tijesan odnos, ipak se ne smije zaboraviti da su baš različne istaknute ličnosti — pojedinci! — imali velik upliv na razvitak religijskih oblika i religioznih ustanova. Iako, nadalje, čovjek u pogledu sadržaja svog religioznog doživljavanja u velikoj mjeri i skoro isključivo ovisi o svojoj okolini, o obitelji i školi, ipak se mora naglasiti da na religioznost kao pravu duševnu zazbiljnost nailazimo tek tamo gdje religiozni subjekt oživljava taj sadržaj.[8] Neispravno je i nemoguće Wundtovo nastojanje da od objektivnih tvorevina religije zaključuje na njihove subjektivne motive, pa da na temelju toga uđe u trag subjektivnim motivima današnjih religija. Baš obratnim putem treba poći. Psihološko je razumijevanje starih religija jedino moguće na temelju analogije prema našem vlastitom religioznom iskustvu.[9] Ne može, dakle, biti govora o tom da na osnovi pozna-

---

[7] »Was man Wundt vor allem vorwerfen muss, ist die Tatsache, dass er das gesellschaftliche Leben nicht auf seine Persönlichkeitskomponenten hin untersuchte. Er, der als Begründer des psychologischen Experiments anzusehen ist, hat niemals einen Vertreter verschiedener, insbesondere nicht der primitiven Kulturen untersucht, sondern er begnügte sich, diese Kulturen aus dritter und vierter Hand, nämlich durch Reiseberichte, kennen zu lernen, von denen er nicht einmal die letzten Neuerscheinungen und Forschungen immer genügend berücksichtigte.« *Thurnwald* (bez imena), Völkerpsychologie. (Einführung in die neuere Psychologie.[4] Herausgegeben von E. *Saupe*. Osterwieck 1931, str. 319.) Usprkos tome poznati etnolog W. Schmidt kaže o Wundtu slijedeće: ». . . anzustaunen ist dabei auch, wie er, nachdem er den ersten Band der «Völkerpsychologie» schon im vorgerückten sechzigsten Lebensjahre erscheinen liess, sowohl in diesem ersten wie in allen folgenden Bänden das ganze ungeheure Material derart beherrschte und über die neuesten Bewegungen so gut unterrichtet war, dass er darin nicht wenigen Ethnologen sich als überlegen erweist.« W. *Schmidt*, W. Wundts Völkerpsychologie. (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 51, 1921, str. 2.)

[8] »Zwischen Religion und Gemeinschaft bestehen enge Beziehungen, insofern hat Wundt zweifellos recht. Aber einmal ist in den höheren Religionen der Einfluss der grossen Persönlichkeiten ein ganz entscheidender; und sodann ist der Inhalt des religiösen Lebens eines Menschen gewiss sehr stark und oft ausschliesslich abhängig von der Tradition und von der geistigen Umgebung, in der der Mensch sich befindet, aber religiöses Leben eben als Leben, als psychologische Wirklichkeit, ist doch nur da vorhanden, wo dieser Inhalt lebendig geworden ist in persönlicher Eigenart, wo er sich zum persönlichen Besitz verselbständigt hat, wo er eben deshalb je nach der individuellen Art eine verschiedene Nüanzierung erfahren hat. Und die Religion als solche individuelle, subjektive Erscheinung zu untersuchen, das ist eben die Aufgabe der Religionspsychologie.« H. *Faber*, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913, str. 40—41.

[9] H. *Faber*, Das Wesen der Religionspsychologie. Str. 46—47.

vanja starih religija razumijemo današnje religije, već, obratno, stare se religije mogu upoznati samo na temelju našeg današnjeg religioznog iskustva.

Neodrživa je, najzad, i Wundtova definicija religije, i to iz dva razloga. Prvo, jer je ona otprilike istovetna s onim shvaćanjem po kojem se u religiji vide samo subjektivne projekcije naših želja i požuda. A drugo, jer po nekim religijama u »nadosjetilnom svijetu« nisu ostvareni samo ideali, već i poroci. Stoga Wundtova definicija ne može obuhvatiti sve historijske religijske oblike.

PRAVI POČETAK RELIGIJE

Wundt dijeli dosadašnji duhovni razvitak čovječanstva u *četiri* stadija. Njihove se granice ne mogu uvijek tačno označiti, kao što se ni u životu pojedinaca ne može naznačiti tačna granica između djetinjstva, mladosti i zrelosti. Ipak se pojedini stadiji odlikuju naročitim predodžbama, čuvstvima i motivima djelatnosti. Oko njih se grupiraju pojave života, i prema njima mogu se barem približno odrediti različne razvojne etape.

Prvi je stadij *era primitivnog čovjeka*. Pojam primitivnog čovjeka ima ovdje samo relativno značenje, ukoliko naime označuje najniži stupanj kulture. — Drugi je stadij takozvana *totemistička era*, s kojom nas je tek novija etnologija pobliže upoznala. Njena je karakteristika u tom što životinja vlada nad čovjekom. Čovjek je se boji. U životinji kao da stanuju duše umrlih. Zato u njoj čovjek poštuje svoje pređe. — Kao treći stadij slijedi *era junaka i bogova*. Plemena totemističke kulture uslijed češćih borba s neprijateljskim plemenima postepeno se razvijaju u ratoborne organizacije. Društvo se razvija u državu. Naročito se u ratu ističu pojedinci tipičnog značaja, junaci. S nacionalnim državama i junacima nastaju nacionalne religije, u kojima pogled čovjekov nije više upravljen na najbližu okolinu, na životinje i biljke, nego u daljinu i na nebo. Tako se razvija slika jednog višeg savršenijeg svijeta. I kao što je junak idealni čovjek, tako je bog idealni junak. — Četvrti je stadij *era razvitka u humanitet*, gdje se nacionalna država i nacionalna religija proširuju u humana društva. Mi se tek nalazimo na početku ove ere. Zato i nije era humaniteta, nego era razvitka u humanitet. Njen je početak u tom što nestaju religiozne granice koje dijele narod od naroda. Nacionalne religije onda poprimaju oblik općih religija, takozvanih religija čovječanstva. Tri su takve religije: kršćanstvo, budizam i islam. Svaka je od njih na osobiti način prilagođena jednom dijelu čovječanstva, njegovim vlastitostima i njegovoj prošlosti. Uporedo s ovim opažamo da se ni nacionalne države ne ograničuju više na svoje prvotne plemenske principe, već se znatno proširuju. Ta situacija uvjetuje novu ekonomiju, nove običaje, novu umjetnost i znanost, a u svemu prevladavaju opći humani motivi.

Na ovom ćemo mjestu obzirom na pojedine stadije prikazati samo ono, što je važno za razumijevanje Wundtova tumačenja religije.

Primitivni čovjek »*predmetno*« misli. Kod njega je misao uvijek vezana za neke predmete. Pojam razmjerno rijetko označuje radnju, a skoro uvijek sliku jednog predmeta ili njegovih dijelova. Slijed misli uglavnom se ravna po pravilima asocijacije predočaba. Samo rijetko nailazimo na savršeniji oblik vezanja pojmova, na takozvano aperceptivno spajanje misli, gdje dolazi do izražaja cjelina i smisao. Sam sadržaj primitivnog mišljenja dijeli se na dvije grupe. U prvu grupu spadaju predmeti svagdašnjeg zamjećivanja, to jest predodžbe što ih svijest crpi iz neposrednog iskustva: na pr. žena, dijete, drvo, hodati, stajati itd. Drugu grupu sačinjavaju predodžbe koje ne potječu iz neposrednog iskustva, već iz afekata. Utoliko se tu radi o *nadosjetilnom* svijetu, koji je ipak još spojen s osjetilnim predodžbama. Takvim mišljenjem čovjek iz svoje vlastite unutrašnjosti projicira jedan novi svijet u egzistentni pojavni svijet. To je, drugim riječima, već *mitološko* mišljenje: stvara se mit.

Sad nastaje pitanje o podrijetlu religije. Je li religija u mitu već pravo uključena? Ili je mit tek klica iz koje će se religija postepeno razvijati? U tom drugom slučaju: Gdje je pravi početak religije? Stvar je od velikog značenja. U ovom drugom slučaju religija odnosno religioznost ne bi bila nuždan sastavni dio čovječje svijesti, već samo rezultat naročitih okolnosti i preduvjeta.

Po Wundtu već u mitologiji primitivnog čovjeka imamo *vjeru u demone*, ali to još nije religija. Religija počinje tek vjerom u osobne bogove.

Kako treba shvatiti taj razvitak od vjere u demone do vjere u osobne bogove?

Na primitivnog čovjeka strašno djeluje smrt. On bježi od lešine bojeći se za samog sebe. Čini mu se da je opasno ostati na onom mjestu gdje leži mrtav čovjek. Očito misli da se smrću od čovjeka dijeli ono što mu je dalo život. Ali u isto vrijeme ima i asocijaciju da je u tom tijelu još uvijek ona sila što oživljava. Tako nastaje protivurječna predodžba o nečem što tobože stvara život, ali što je u isto vrijeme i različno od tijela i spojeno s tijelom. Sam život opet dijelom kao da na skriven način ostaje u lešini, a dijelom kao da se vrza po okolini. Otud veliki strah. Tako mrtvac postaje *demonom*, bićem koje kao da na nevidljiv način može čovjeka nadvladati i upropastiti. — Naličje je tog straha pred demonima ili demonskim silama vjera u čaranje. Nastupaju »šamani« (čarobnjaci). Oni mogu pomoći, a mogu i škoditi. Primitivni čovjek ne misli kauzalno u smislu našeg današnjeg shvaćanja uzročnosti: »Kauzalitet u našem smislu ne postoji za primitivnog čovjeka« (Wundt). On se kreće u kategorijama čaranja. Za njega postoji

samo kauzalitet čaranja, kauzalitet koji se ravna po motivima afekta, kauzalitet koji je nepravilan i disproporcioniran prema učinku, kako to odaje upotreba najraznolikijih čarolija. — Demoni nisu osobna bića. Prema različnim uvjetima kulture mijenja se predodžba o njima. Tipičan nosilac demonskih sila je takozvani fetiš, koji je zapravo jedno neosobno »demonsko biće«. Demon je direktno vezan za jedan predmet, a stoji potpuno u službi onoga koji taj predmet posjeduje. Bitna promjena nastaje tek kad se počinje isticati čovječja ličnost, to jest kad istaknuti pojedinci kao jake ličnosti daju smjer kulturi i cijelom javnom životu. To je era junaka. U času kad se demon »inkorporira« u junacima, on nije više kao na prijašnjim stupnjevima razvitka promjenljiv proizvod različnih afekata, nego se kao *osobno* biće uzdiže nad sve ljude i junake te postaje nadčovjekom odnosno bogom. To znači početak nove epohe u religioznom razvitku. Imajući pred očima prijelaz neosobnog demona u osobnog boga treba reći da je tek tu *pravi početak religije*, religije u užem i pravom smislu.[10]

»So vollzieht sich in der Verschmelzung von Held und Dämon die grösste und letzte mythologische Schöpfung, die zugleich die Geburtsstunde der Religion im eigentlichen und im Grunde allein wahren Sinne des Wortes ist: *die Entstehung der Götter.* — Hiernach sind die Götter aus *zwei* Faktoren zusammengesetzt. Der eine, der dämonische, ist von lange her überkommen, da er bis in die Anfänge des mythologischen Denkens zurückreicht; der andere, der heldenhafte, wird in dem Augenblick wirksam, wo das Bild des Helden entsteht... In den frühesten Göttervorstellungen überwiegt durchaus noch das Dämonische; die persönlichen Züge sind wenig, die zauberhaften um so mehr ausgebildet. Dann tritt das Heldenhafte in den Vordergrund, und schliesslich wird es so vorherrschend, dass selbst die Zauberkraft des Gottes mehr als eine Folge seiner heldenhaften Macht denn als ein Rest dämonischen Wesens erscheint, das ihm von seinem Entstehungsmomente her eigen ist.«[11]

Kritičke refleksije. Ne ulazeći u probleme same etnologije spominjem ovdje samo dvije stvari koje dovoljno pokazuju neosnovanost Wundtovih izvoda.

U čitavom raspravljanju, kako se već iz ovog kratkog prikaza moglo vidjeti, prevladava apriorna evolucionistička predrasuda.[12] Po tom shvaćanju religija ima samo relativno značenje. Religioznost nije bitan sastavni dio čovječje svijesti, nego samo obična pro-

---

[10] *W. Wundt,* Elemente der Völkerpsychologie.[2] Naročito str. 75—93, 218—228, 279—284 i 348—371.

[11] *W. Wundt,* Elemente der Völkerpsychologie.[2] Str. 369.

[12] »Durch die bereits gemachte Feststellung, dass hier Empirismus und Entwicklungsprinzip als solches schon methodologisch sich kombinieren, ist prinzipiell über Wundt für uns auch schon das Urteil gesprochen. Diese genetische Methode mit ihrer Verkoppelung von Ableitungs- und Wirklichkeitsinteresse ist in Wahrheit nur eine spekulative Vergewaltigung des reinen Empirismus ohne vorheriges Abwarten seiner reinen Resultate. Die Evolution ist zuletzt ein geschichtsphilosophisches Dogma, welches die historisch-empirische Betrachtung in ihrer tiefsten Linie von vornherein festlegt.« W. *Koepp,* Einführung in das Studium der Religionspsychologie. Tübingen 1920, str. 67.

lazna pojava. Čovjek isprva nije bio religiozan, i neće biti religiozan ni na vrhuncu svog razvitka. Cijeli je razvitak upravljen na »humanitet«.

Kako stoji stvar s takozvanim mitološkim kauzalitetom? Zar primitivni čovjek zbilja ne misli kauzalno u smislu logičkog kauzaliteta? Na to pitanje neka nam odgovori J. *Lindworsky*, psiholog svjetskog glasa. Po njemu ne može biti nikakve sumnje o tom da je primitivni čovjek imao sposobnost logičkog zaključivanja. Dvije su, naime, psihičke funkcije potrebne za logičko zaključivanje, pamćenje i shvaćanje odnosa, a etnologija nam pruža puno gradiva iz kojeg se u životu primitivnog čovjeka jasno vide te dvije funkcije. Iz njegovih prikazivanja životinja i drugih predmeta vidimo da je shvatio odnos »sličnosti«, a njegovo oruđe svjedoči o spoznaji odnosa između svrhe i sredstva. To nisu rijetke pojave. Naprotiv, one se neprestano vraćaju u sve savršenijim oblicima. To je znak da je primitivni čovjek mogao u svom pamćenju čuvati prijašnje tekovine. I zato se s pravom smije reći: primitivni je čovjek mogao logički zaključivati.[13] Lindworsky, nadalje, tvrdi da primitivni čovjek u pravom smislu riječi misli *kauzalno*, ali dakako na svoj način:

»Beobachten wir den Primitiven nur in seinem Alltagsleben, in seiner Speisebereitung, auf der Jagd, so werden wir allüberall das gleiche kausale Denken finden wie bei uns.« — »Wir können es zweifellos als ein Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung festhalten, dass das kausale Denken der Primitiven vielfach den gleichen Entwicklungsrückstand zeigt wie das unserer Schulkinder. Daneben weist es aber auch Eigenarten auf, die wir bei dem Kinde nicht finden. Dazu gehört vor allem die Vorherrschaft des Mystischen.« — »Wir haben bei dem Primitiven genau die gleichen Veranlagungen zum kausalen Denken vorauszusetzen wie bei den Kulturvölkern.«[14] — A na drugom mjestu: »Der Primitive... hält die Welt in allen ihren Faktoren fest in seiner Hand; reichen sie zur Erklärung nicht aus, so führt er die andere Ursache ein, die er und andere mit furchtbarer Realität kennengelernt haben, das Ausserweltliche, aber nicht blindtäppisch, sondern immer kausal denkend, mit psychologischer Begründung: Die Götter sind gereizt. Warum auch nicht? Konnten ihm doch seine Freunde davon berichten, wie der körpergewaltige Krieger aus dem Nachbarstamm, als er sich in masslosem Zorn an einem Unschuldigen vergreifen wollte, lautlos tot zu Boden sank, noch bevor der andere die Hand zur Abwehr regte. — Der Weg des kausalen Denkens steht also dem Primitiven wie jedem höherstehenden Menschen zu Gebote...«[15]

---

[13] J. *Lindworsky*, Vom Denken des Urmenschen. Zugleich ein Wort zur Annäherung von Psychologie und Ethnologie. (Anthropos. 12-13, 1917—1918, str. 421.)

[14] J. *Lindworsky*, Die Primitiven und das kausale Denken. (Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. IVe Session. Milan, 17-25 Sept. 1925. Paris 1926, str. 62, 63 i 75.) Poredi također: J. *Lindworsky*, Das schlussfolgernde Denken. Freiburg i. Br. 1916.

[15] J. *Lindworsky*, Das Seelenleben des Menschen. Eine Einführung in die Psychologie. Bonn 1934, str. 44.

Te misli baš nisu nove. Već je W. Schmidt na sličan način prikazao mišljenje primitivnog čovjeka.[16] Ali iz ovih svjedočanstava uvaženog eksperimentalnog psihologa doznajemo da se čak prema kriterijima današnje psihologije mišljenja primitivnom čovjeku mora pripisati sposobnost kauzalnog zaključivanja.

RUDOLF OTTO: SVETO - NUMINOZNO

Ovdje nam se pruža zgodna prilika da barem ukratko upozorimo na psihološku vrijednost jednog djela koje je za dvadesetak godina doživjelo dvadesetipet izdanja: »Das Heilige«.[17] Njen autor, protestantski učenjak Rudolf *Otto*, objelodanio je u novije vrijeme još nekoliko drugih značajnih spisa, od kojih navodim samo najglavnije u popisu literature. U njima Otto slijedi metodu koju je primijenio u svom najpoznatijem djelu, kojim se i proslavio, u navedenom djelu »Das Heilige«. Ta metoda zaslužuje našu pažnju ne samo iz općeg interesa, nego i zato što se njom donekle uspostavlja veza između davnih religija i našeg aktualnog religioznog doživljavanja.

---

[16] W. *Schmidt*, Der Ursprung der Gottesidee. I². Münster i. W. 1926, str. 508—509. — Što se tiče postanka najstarije religije iz kauzalnog mišljenja, to je Schmidt naročito u svojim ranijim spisima i u ovdje navedenom prvom svesku svog djela o podrijetlu pojma o Bogu naglašavao da primitivni čovjek na svoj način misli kauzalno i da je ovim putem mogao doći do spoznaje Boga. I u zadnjem, sintetičkom svesku spomenutog djela insistira na ulozi kauzalnog mišljenja, ali ističe da kauzalno mišljenje znači samo jednu *mogućnost* postanka religije: eine natürliche »Zugangsmöglichkeit« (W. *Schmidt*, Der Ursprung der Gottesidee. VI. Münster i. W. 1935, str. 487—489). Protiv toga ustaje G. Wunderle držeći da ova restrikcija daje povod za nesporazum. Istina je, doduše, da kauzalno mišljenje ne daje adekvatno tumačenje najstarije religije odnosno njenog postanka. Ne daju ga ni svi logički momenti skupa. Ali prava religioznost već na primitivnom stupnju mora bilo na koji način *uključiti* jednu vrstu kauzalnog mišljenja. U svakom slučaju kauzalno mišljenje, ili mišljenje uopće, u pitanju o postanku religije ne igra samo ulogu jedne mogućnosti, nego znači i sačinjava pravi konstitutivni činilac religije. Schmidt se u tom sigurno slaže s Wunderleom, tako primjećuje sam Wunderle, pa se po svoj prilici radi samo o terminologiji koju treba izbjegavati u interesu jasnoće. G. *Wunderle*, Ueber das Gotteserlebnis der ältesten Menschheit. Einblick in die Endsynthese von P. Wilhelm Schmidt's »Ursprung der Gottesidee«. (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, str. 312—314.) — J. *Winthuis*, koji jednostrano insistira na slikovitom značenju mitologije primitivnih naroda, tvrdi da u primitivnom mišljenju uzročnost ne igra veliku ulogu. Primitivni čovjek ne dolazi do spoznaje najvišeg bića uzročnim mišljenjem, već ga do njega vodi predaja, to jest ono što su rekli njegovi preci. Primitivni se čovjek ne brine za to da zna odakle su njegovi preci imali znanje o najvišem biću, nego naprosto polazi od te »prve« činjenice: preci su rekli. Zato logika primitivnog čovjeka ima iracionalno ishodište: stari su rekli! J. *Winthuis*, Mythos und Religionswissenschaft. P. W. Schmidt's »Methodologisches« untersucht auf Wurzelkrankheit. Moosburg 1936, str. 11.

[17] R. *Otto*, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.²³ München 1936 (prvo izdanje: 1917).

Otto indirektno u mnogom pogledu nadovezuje na teorije Wundtove etnopsihologije. Rado se služi podacima istočnih religija, obično tipičnim tekstovima njihove liturgije. Tumačenjem tih tekstova nastoji da se što više uživi u njihovo prvotno značenje, te da na taj način u sebi i u čitaocu izaziva osobno doživljavanje u smislu tog značenja. Tko s pažnjom prati izlaganje, taj će morati priznati da ova metoda dosta vrijedi. Kako je već rečeno, ona donekle uspostavlja vezu između religioznih formula i aktualnog doživljavanja, između religioznosti davnih vremena i današnjeg religioznog iskustva. Utoliko je njen empirički značaj u principu fundiran; ma da se, naravski, ne može očekivati da jedino ova metoda vodi do pouzdanog i svestranog upoznavanja svake religioznosti. Osim toga Otto s pravom traži od onog koji ispituje i tumači religiozne pojave da se na temelju vlastitog doživljavanja uživi u predmet svog istraživanja. Bez toga sigurno nema pravog razumijevanja religije. Već se na prvim stranicama čitalac umoljava da se sjeti intenzivne religiozne »uzbuđenosti«. Ako ne može, neka uopće ne čita dalje, jer već nema najnužnije pretpostavke za ispravno razumijevanje religioznih čuvstava. Kad Otto analizira pojam »sveto« i u traženju njegovog prvotnog religioznog značenja stvara nove pojmove — na pr. pojam »numinozno« (od riječi numen), koji treba da znači »sveto« bez njegovog ćudorednog i racionalnog momenta — onda uvijek dobro zna za nedostatke svojih jezičkih formuliranja. Neprestano upozoruje da ne nalazi izraza za ono što bi želio kazati, a da uopće želi čitaoca samo poticati da se prenosi u ono što je neizrecivo i utoliko tajanstveno.

Ma da je knjiga »Das Heilige« u nakladničkom pogledu jedna od najuspjelijih publikacija ovog stoljeća, ipak je u stručnim krugovima izazvala oštru kritiku. Ta je kritika iz više razloga opravdana.

Po W. Schmidtu se cijela ova teorija osniva na labavim historijskim pretpostavkama, štoviše, na pretpostavkama koje su naprosto krive. Otto ne poznaje najnovije stanje poredbene povijesti religija.[18] A svoju temeljnu psihološku tezu o elementarnim religioznim čuvstvima nije nigdje dokazao.[19] Bez ikakvog dokaza zastupa svoju smjelu teoriju.[20] Najzad, nije ni dosljedan u svom

---

[18] W. *Schmidt*, Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1923, str. 20 i 63.

[19] J. *Lindworsky*, Zur Psychologie der Begriffe. (Philosophisches Jahrbuch. 32, 1919, str. 17.)

[20] J. *Geyser*, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch »Das Heilige«. Freiburg i. Br. 1922, str. 11. — Na 50 strani čitamo: » . . . die Psychologie Ottos kann nicht in allen ihren Aufstellungen als wissenschaftlich ausgereifte Psychologie anerkannt werden. Man beachte nur ihre so überaus vage Verwendung des Begriffes «Gemüt», ihre Unklarheit über die Natur des Begriffs und ihre durch nichts bewiesene Einführung von gewissen in der Fachpsychologie unbekannten «Gefühlsgesetzen», auf die dann Otto seine ganze Theorie gründet.«

tumačenju po kojem bi se religija svodila na emocionalno-iracionalni činilac. Kad se stvar tačnije ispituje, vidi se da je u tom tumačenju sadržan intelektualni činilac kao preduvjet i pretpostavka religioznog čuvstva.[21] Na tu nedosljednost upozorili su i sami protestanti.[22] Zato R. Jelke misli da Otto ne shvaća svoj religiozni apriorizam naprosto u smislu iracionalnog čuvstva, već u tom smislu što drži da se njegov apriori samo veoma približuje sferi čuvstava.[23]

Treba, dakle, i u ovom slučaju razlikovati metodičko načelo kao takvo od njegove konkretne primjene. Metoda je uglavnom dobra, ali se to isto ne može reći o njenoj konkretnoj primjeni. U tom je Otto pogriješio.

Samo još usput spominjem da kod Fr. *Heilera* nailazimo na tendence koje imaju izvjesno srodstvo s naprijed opisanim metodičkim stavom.[24] Heiler, nekad katolički student bogoslovlja a sad evangelički teolog, uglavnom slično kao Otto nastoji upoznati bit religije putem intuitivnog (nepojmovnog) uživljavanja u tuđi religiozni život na temelju podataka poredbene religijske znanosti. Odlučno zastupa nedokazanu »čvrstu iracionalnost religije«.

ZAKLJUČAK

Poslije onog što smo naprijed izložili smijemo prihvatiti sud G. Niemeiera koji uglavnom glasi ovako:

Pravu bit religije ne možemo spoznati etnopsihološkom metodom. Wundt se svijesno i namjerno bavi samo religioznim životom primitivnog čovjeka. To znači da stvarno ispituje samo male i periferne dijelove religije. Iako su te spoznaje po sebi vrijedne i potrebne, ipak se bit religije pravo upoznaje samo na temelju individualnog duševnog života, u prvom redu iz proučavanja života religioznih junaka, što dakako treba dopuniti proučavanjem prosječne religioznosti. Tko želi imati pravi pojam o religiji i o njenom značenju, taj neće samo jednostrano proučavati njene nesavršene oblike kod primitivnih naroda, nego će istraživati religiju na svijetlim visinama njena razvitka.[25]

---

[21] G. *Wunderle*, Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn 1922, str. 40.

[22] Tako na pr. R. *Winkler* u jednom prinosu djela: G. *Wobbermin*, Religionsphilosophie. Berlin 1924, str. 19.

[23] R. *Jelke*, Religionsphilosophie. Leipzig 1927, str. 210. Više o tom: V. *Keilbach*, Problem religije. Zagreb 1935, str. 67—71.

[24] Fr. *Heiler*, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.[5] München 1923 (prvo izdanje: 1918).

[25] G. *Niemeier*, Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. Stuttgart 1930, str. 108—109.

Tako i slično sude također mnogi drugi o Wundtovoj etnopsihološkoj psihologiji religije. Meni se čini da u vezi s ovim treba upozoriti na jednu veliku pogibelj, koja se sastoji u tom što bi se gornji sud shvatio jednostrano i isključivo. Čovjek naime dobije dojam da se prema tom sudu previše obescjenjuje i zanemaruje religioznost primitivnih naroda, a da se i za samu etnologiju ima malo razumijevanja. To bi, naravski, bilo krivo. Ali o tom se ni ne radi. Wundtovi kritici općenito ne isključuju mogućnost i potrebu promatranja etnološkog gradiva, nego samo *naglašuju primat našeg aktualnog religioznog iskustva nad iskustvom sadržanim u historijskim spomenicima primitivnih naroda.* Taj je primat uvjetovan našim načinom spoznavanja.

Ovom kritikom pogođene su u principu također one psihološke tendence na koje nailazimo u teorijama socioloških tumačenja religije. Spominjem samo nekoliko važnijih imena: É. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, G. Belot i dr.

Naučna objektivnost traži da poslije ove negativne kritike u našem pitanju izričito naglasimo da je Wundt inače kao učenjak jedna rijetka veličina. Imao je tako ogromno znanje na različnim područjima nauke da mu upravo treba zavidjeti. Njegovom obilnom radu i njegovom sintetičkom pogledu možemo se samo iskreno diviti.

U pogledu ispitivanja religioznosti zastupali su Otto i Heiler bolje metodičko načelo nego Wundt. Njihova je glavna zabluda u tom što su svoju metodu stavili u službu nedokazanih apriornih teza.

Literatura

W. *Wundt*, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Band 4, 5 und 6: Mythus und Religion.[3] Leipzig 1920 (četvrti svezak) und 1923 (prvo izdanje: od 1905 dalje). Isti, Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1911. Isti, Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit.[2] Leipzig 1913 (prvo izdanje: 1912).

K. *Thieme*, Zu Wundt's Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1910, str. 145—161.) Isti, Die genetische Religionspsychologie. (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 53 [N. F. 18], 1911, str. 289—316.) I. *Wild*, Wundt's Religionspsychologie. (Der Katholik. 91, 1911, str. 174—186.) O. *Klemm*, Wilhelm Wundts Probleme der Völkerpsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 65-68.) H. *Faber*, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913 (Wundtova psihologija religije: str. 33-55). H. *Ostertag*, Grundsätzliches aus Wundts Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 212—227.) G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 93—108. H. *Pinard de la Boullaye*, L'Étude comparée des religions. I: Son histoire dans le monde occidental.[4] Paris 1929, str. 471—492.

R. *Otto*, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.[23] München 1936. Kao dopuna ovog djela slijedeća dva sveska: Das Gefühl des Ueberweltlichen. Sensus numinis.[5] München 1932. Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. München 1932. — Fr. *Heiler*, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.[5] München 1923. — Ostalu literaturu vidi u tekstu.

SEDMO POGLAVLJE

Metodičko-empirička psihologija religije u Njemačkoj

NOVA NAUČNA SITUACIJA

Religiozne pojave i religiozno doživljavanje nisu pukim slučajem postali predmetom empiričkog psihološkog istraživanja. Povod za to dala je naročita naučna situacija, situacija koja svoje korijene ima u protestantskom bogoslovlju i u kantovskom metafizičkom agnosticizmu.

Prema jednoj od najglavnijih Lutherovih teza ljudska narav istočnim grijehom nije samo ranjena, već u čitavoj svojoj biti pokvarena i izopačena. U vezi s ovom tvrdnjom sasvim dosljedno naučava *Luther*, teolog protestantizma, da je razum ljudski doduše stvoren za istinu, ali da nas on poslije istočnog grijeha više vodi u zabludu nego do istine. Iz toga je nužno slijedilo da razum nije i ne može biti siguran temelj vjere.

Do istog rezultata vodio je drugim putem i *Kant*, filozof protestantizma. Svojom destruktivnom kritikom tradicionalnih dokaza za opstojnost Božju postao je tipičnim pretstavnikom onih koji misle da ti dokazi ne vrijede. Po njemu spekulativni ili teoretski razum ne može spoznati Boga kao transcendentno biće. Bog je samo postulat praktičnog razuma odnosno volje, to jest, uvjet za to da ćudorednost dobije neki smisao. U principu je i to značilo da se razum ne može smatrati sigurnim temeljem vjere.

Trebalo je, dakle, tražiti novi izvor sigurnosti o opravdanosti religije. *Schleiermacher* ga nalazi u duševnom iskustvu. Po njemu, naime, duševno iskustvo fundira religiju, dok mišljenje samo klasificira naše religiozne doživljaje stvarajući zgodnim formuliranjima takozvane vjerske istine (dogme). Mišljenje je, kako se vidi, u pitanjima religije od sekundarnog značenja.

Za duševno iskustvo kao prvi temelj religije Schleiermacher ima više formula. Kao najpoznatije i najznačajnije spominjem ove: »Gefühl des Universums« (osjećaj svemira), »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« (smisao i ukus za beskonačno), »am Busen der unendlichen Welt liegen« (ležati na grudima beskonačnog svijeta), »seiner Beschränktheit sich bewusst werden« (postati svijestan svoje ograničenosti), »schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl« (čuvstvo potpune ovisnosti) itd.[1]

Za ovu zadnju formulu je Hegel ironički primijetio da bi po Schleiermacheru pas morao biti najbolji kršćanin. Svakako se kod tog shvaćanja radi o takvom temelju religije koji se ne može teoretski ili razumski opravdati, nego koji je već sam kao takav mjerilo i zadnji kriterij svakog teoretskog raspravljanja o religiji. U tom se smislu kod Schleiermachera i njegovih sljedbenika govori o »doživljajnom bogoslovlju«, u kojem praktično proživljavanje zapravo tek konstituira sam religiozni sadržaj. Radi se, naime, o čisto subjektivnom iskustvu, o iskustvu za koje ne postoji nikakva opća norma izvan-subjektivnog značaja. Ono je rezultat posve naravnog dodira što ga čovjek ima sa svemirom. Prema takvom je shvaćanju problem religije bitno *psihološki* problem.

Još 1900 godine rekao je E. Kinast za naučnu situaciju svog vremena da čovjek dobiva dojam, da se naročito u sistematskom bogoslovlju (protestantizma!) traže novi putevi kojim bi se mogla opravdati ne samo neka specijalna pitanja bogoslovlja, već uopće cijelo bogoslovlje kao takvo. U pogledu sadržaja neki žrtvuju bitne dijelove kršćanstva »modernom historizmu« ili »kriticizmu«. Drugima je opet stalo samo do toga da u metodičkom pogledu prikažu staru istinu na novi način. Po Kinastu je samo ovo drugo stanovište opravdano. Zato drži da bi trebalo *psihološki* opravdati bogoslovlje kao pozitivnu znanost, te na taj način pripraviti teren za spoznajnoteoretska i metafizička razlaganja. Pritom bi po Kinastu trebalo razlikovati između psihologije religije i psihologije vjere: psihologija vjere imala bi biti nastavak psihologije religije. Psihologija religije ne bi imala da se bavi pitanjem o postanku religije, nego bi u prvom redu morala istraživati i opisati sve one

---

[1] Poredi: F. *Schleiermacher*, Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Prvo je izdanje izašlo anonimno. Vjerno novo izdanje prvotnog teksta priredio je R. *Otto*, Göttingen [5]1926. O mnogobrojnim Schleiermacherovim formulama o religiji govori Otto na str. XVII—XXXIV. F. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin 1821—1822 (dva sveska). Novo izdanje: Berlin 1922. — W. *Thimme*, Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl? (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 1, 1920, str. 124—139.) Isti, Gottesgedanke und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre. (Isti časopis. 8, 1927, str. 365—375.)

duševne »oblike« i »odnose« u kojima se očituje religiozni život.[2] Svakako Kinast već shvaća psihologiju religije u smislu empiričkog istraživanja, koje bi kao samostalna znanost trebalo biti uvodna disciplina u bogoslovlje.

Sličnu je misao već prije njega izrekao P. Drews. On pita da li mora dogmatika voditi računa o religioznoj raznolikosti individualnog doživljavanja, a odgovara da nam je potrebna »psihologija religiozno-ćudorednog života kao naročita disciplina praktičnog bogoslovlja«.[3] Poslije je i danski protestant H. Höffding govorio o »*psihološkoj* filozofiji religije«. Njegovi izvodi imaju već dosta sličnosti s kasnijom samostalnom psihologijom religije.[4]

Prema naprijed spomenutom stavu protestantskog bogoslovlja i kantovskog metafizičkog agnosticizma razumljivo je da su baš mnogi protestantski krugovi imali veliko zanimanje za psihološko istraživanje religije. Ne kao da su oni više nego drugi imali

---

[2] »Wir wiederholen, nicht die Religion selbst in ihrem angeblich rein psychologischen Entstehen, — nur ihre allgemeinen seelischen Formen und Beziehungen zum gemeinmenschlichen Innen- und Geistesleben sind Gegenstand unserer religionspsychologischen Analyse.« E. *Kinast*, Beiträge zur Religions-Psychologie. Inaugural-Dissertation. Erlangen 1900, str. 8. Prema ovako postavljenoj zadaći Kinastovo djelo ne daje puno novih stvari. Uglavnom opisuje različne duševne funkcije (predodžbe, čuvstva, htijenje), koje su nam inače poznate iz psihologije, te ih obrazlaže u njihovu odnosu prema različnim pojavama religioznog života. Razliku između psihologije religije i psihologije vjere nije tačno odredio.

[3] P. *Drews*, Dogmatik oder religiöse Psychologie? (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 8, 1898, str. 135 i 146.) — O historijskoj pozadini religijsko-psiholoških istraživanja kaže O. Scheel slijedeće: »Bis tief zurück in das 18. Jahrhundert lassen sich die Ansätze zu religiös-psychologischen oder antimetaphysisch-dogmatisch gerichteten religiös-empiristischen Urteilen und Fragestellungen verfolgen, bis in die Zeit, die immer noch in dem von der pietistischen Orthodoxie bestimmten vulgären Urteil als die Zeit des allen tieferen religiösen Regungen und fruchtbaren Problemstellungen abholden, selbstzufriedenen, philiströs-dogmatischen Rationalismus gilt. Wie so viele anderen Probleme des 19. Jahrhunderts beginnt auch unser Problem um die Mitte des 18. Jahrhunderts sich zu melden.« O. *Scheel*, Die moderne Religionspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 3—4.) — G. Traue misli da moderna religiozno-psihološka metodologija zapravo počinje s djelom F. *Roosa*, Fundamenta psychologica ex Sacra Scriptura collecta (1769), te nabraja više pisaca sa sličnim radovima, među kojima se ističu F. Delitzsch i K. Fischer. G. *Traue*, Die neueren Methoden der Religionspsychologie. Gütersloh 1922, str. 2, 10 i 11—17. Međutim, ova biblijska psihologija po »dogmatsko-skolastičkoj« metodi nema karakter empiričke nauke. — Slično vrijedi i o Lütgertovoj primjedbi: »Unter allen spekulativen Geistern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist Franz von Baader der bedeutendste Psychologe. Die religiöse Psychologie ist seine eigentliche Stärke... Aber sie ist freilich ganz unbekannt...« *Lütgert* (bez imena), Religionspsychologie. (Theologischer Literaturbericht. 33, 1910, str. 2.)

[4] H. *Höffding*, Religionsphilosophie. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen übersetzt von F. *Bendixen*. Leipzig 1901, str. 85—289. — O smislu psihologije religije još vrlo neodređeno govori M. *Reischle*, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i. B. 1889, str. 71—76.

smisla za napredak nauke, već jednostavno ili barem velikim dijelom zato što su u psihologiji religije našli jednu vrstu zadnjeg utočišta. Budući da su i u bogoslovskom i u filozofskom pogledu skrenuli s pravog puta, bili su konačno primorani da ispituju svoje »psihološko stanovište«. Samo i ovdje treba opet potsjetiti da psihologija religije usprkos ovoj posebnoj naučnoj situaciji nije prvo nastala iz protestantsko-bogoslovskih potreba. Ona je američkog podrijetla, a nastala je iz psihološko-pedagoškog interesa. Kao programatski izgrađena samostalna disciplina psihologija religije je takoreći importirana iz Amerike.

»TRANSCENDENTALNA PSIHOLOGIJA RELIGIJE«

Uglavnom je G. *Vorbrodt*, protestantski teolog, početkom ovog stoljeća upoznao njemački protestantizam s američkom i s kasnijom francuskom psihologijom religije.[5] Vorbrodtov je pravac po svojoj osnovnoj tendenci trebao voditi do jednostranog »psihološkog bogoslovlja«, to jest do psihologiziranja dogmatskog bogoslovlja.

Vidjevši tu opasnost tražili su drugi jedan kompromis u tom smislu što su htjeli s jedne strane spasiti dogmatski značaj bogoslovlja a s druge strane oslanjati se na doživljajni temelj religije. Najtipičniji je pretstavnik toga kruga G. *Wobbermin*, pristaša Schleiermacherove ideologije, koji je pokušao izgraditi sistematsko bogoslovlje po »religijsko-psihološkoj metodi«.[6] Izričito naglašuje da je po njegovu mišljenju religiozno iskustvo zadnja instanca u svim pitanjima religijsko-znanstvenog istraživanja.[7] U tom se poziva na Jamesovu pragmatističku psihologiju religije, ma da od

---

[5] G. Vorbrodt je surađivao kod prevođenja Starbuckove »Psihologije religije«, a za prijevod Flournoyovih »Observations de psychologie religieuse« napisao je opširan uvod. G. Vorbrodt i J. Bresler izdavali su od 1908 godine časopis za psihologiju religije pod naslovom »Zeitschrift für Religionspsychologie«.

[6] G. *Wobbermin*, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Erster Band: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913. Zweiter Band: Das Wesen der Religion. Leipzig 1921. U drugom izdanju (Leipzig 1925-1926) ovog djela ostali su prvi i drugi svezak nepromijenjeni.

[7] Wobbermin se, doduše, brani protiv psihologizma, ali po njemu je ipak religiozno iskustvo kao psihološka činjenica prvi temelj i zadnja instanca opravdanosti religije. Katkad se čini da on to poriče, jer želi spasiti dogmatski značaj religije. Samo u tom smislu mogu se razumjeti slijedeća dva oprečna mjesta: »Keineswegs erfordert die religionspsychologische Methode, von der eigenen religiösen Erfahrung auszugehen, noch viel weniger, die eigene religiöse Erfahrung zur entscheidenden Instanz der Glaubenslehre zu machen. Das wäre nicht eine *religions*psychologische Betrachtung, sondern eine bloss psychologische, noch besser: eine psychologistische.« G. *Wobbermin*, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I, str. 428. Na drugom mje-

sebe otklanja svaku pragmatističku tendencu. Za njega je važno da James tačnije nego Schleiermacher određuje sadržaj religiozne svijesti odnosno religioznog iskustva. Wobbermin uopće želi da se prvo vrati k Schleiermacheru, pa da tek s tog stajališta počne s pozitivnim radom tražeći načelnu sintezu »Schleiermacher—James«.

Wobberminovu psihološku metodu ne treba shvatiti kao naročitu disciplinu religijske znanosti. Ona znači samo »jedinstvenu metodu rada« za sistematsko bogoslovlje, pa prema tome ni ne želi empirički istraživati strukturu religiozne svijesti ili subjektivne činioce individualnog duševnog života, već kao »*transcendentalna* psihologija religije« ima znatno aprioristično obilježje, ma da je inače sva upravljena na sam »predmetni« sadržaj religije. U izvjesnoj ovisnosti o Jamesu drži Wobbermin da ova metoda prosuđuje i samu vrijednost religioznog iskustva (dakle, spoznajnoteoretski aspekt religijskog problema), jer da zahtjev istinitosti ulazi kao konstitutivni dio u samu bit religioznog iskustva. Samo se Wobbermin ne slaže sa Jamesom u tom što ovaj po svom pragmatističkom stavu potpuno zanemaruje historijski aspekt religioznog iskustva.

Poznat je i Wobberminov »religijsko-psihološki krug«. On se sastoji u slijedećem. Na osnovi historijskih podataka, to jest, istraživanjem svih historijskih religioznih pojava i oblika, tražimo kriterij koji bi nam omogućio prosuđivanje i normiranje prave religioznosti, a stvarno možemo sve te povjesne podatke samo na osnovi našeg vlastitog religioznog iskustva razumjeti i tumačiti. Raščlanjavanje bilo kojih religioznih pojava zapravo znači njihovo razumijevanje po analogiji prema našem vlastitom religioznom iskustvu. Zato bez kretanja u krugu uopće ne možemo ispitati religioznost. U tom se očituje osnovna poteškoća psihološke metode na području religijske problematike. Ta se poteškoća nikad ne svladava potpuno. Preostaje jedina mogućnost da uzmemo tu poteškoću u samu metodu, to jest, da na njoj i po njoj izgradimo cijeli naš metodički postupak. Prema tome bi trebalo prvo promatrati naše vlastito religiozno iskustvo, a zatim na osnovi tako stečenog znanja uočiti tuđi religiozni život. Budući da se na taj način vježbamo u spoznavanju svega onoga što je specifički religiozno, to bi trebalo da se poslije opet vratimo na promatranje vlastite religioznosti, a potom također na iznovično promatranje

stu kaže da želi nastaviti i dalje izgraditi osnovu Schleiermacherovog stanovišta, ali da ujedno želi korigirati to stanovište u dvostrukom smislu: prvo ukoliko će ga upotpuniti rezultatima opće povijesti religija, a drugo što će isključiti mogućnost psihologiziranja. A za ovo vrijedi: »Der über diese beiden Momente übergreifende und sie miteinander zusammenschliessende Gesichtspunkt ist *die grundsätzliche Geltendmachung der religiösen Erfahrung als letzter Instanz für alle religionswissenschaftliche Arbeit.*« G. Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. II, str. V—VI.

tuđeg religioznog života — i tako dalje. Taj bi nas iznovični proces uzajamnog promatranja vlastitog i tuđeg religioznog iskustva postepeno upoznao s pravim religioznim motivima svega religioznog života.[8]

Kritičke refleksije. Wobbermin je u dvostrukom pogledu prekoračio granice empiričke psihologije: u pogledu principa i u pogledu svrhe empiričko-psihološke metode.

Wobbermin sam priznaje da njegova metoda stoji u uskoj vezi s metodičkim principima Husserlove fenomenologije, koja nije psihološka metoda.[9] Isto tako priznaje i to da njegova metoda ne istražuje samo individualno odnosno empiričko oblikovanje religiozne svijesti, već da je ona ujedno pozvana i nadležna da sudi o samoj vrijednosti religiozne svijesti. Time je religiozno iskustvo ili religiozno doživljavanje stvarno proglašeno zadnjim mjerodavnim kriterijem, i to u spoznajnoteoretskom pogledu. H. Pinard de la Boullaye drži, doduše, da se i u pitanju psihološkog istraživanja religije s pravom može govoriti o empiričkoj i o racionalnoj psihologiji, prema tome da li se radi samo o duševnim činjenicama i o zakonima psihičkih pojava ili također o zadnjim tumačenjima vrijednosti i istinitosti tih činjenica i zakona pod vidom bitka.[10] Da je ovo shvaćanje moguće, bilo u smislu skolastičke filozofije bilo u smislu novijeg racionalizma, o tom nema sumnje. To je samo pitanje terminologije. Ipak mi se čini da je metodički ispravnije i korisnije da s G. Wunderleom insistiramo na uobičajenom shvaćanju psihologije religije kao empiričke znanosti. Kao empirička nauka psihologija istražuje duševne činjenice kao naročite procese, te ih prikazuje u raznolikim njihovim pojavama, u njihovom podrijetlu i u njihovim međusobnim odnosima. Na području svijesnih religioznih procesa postaje, doduše, i samo uvjerenje o njihovoj vrijednosti odnosno istinitosti predmetom istraživanja, ali ipak samo kao duševna činjenica, a ne pod vidom objektivne ispravnosti ili neispravnosti njihovog sadržaja. O toj ispravnosti ili neispravnosti ne sudi činjenična ili empirička znanost, već *normativna* nauka, u našem slučaju filozofija religije (razum) odnosno bogoslovlje (objava). Time je ujedno jasno da religijski problem nije isključivo predmet *psihologije* religije, jer se ova

---

[8] G. *Wobbermin,* Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I, str. 405—409.

[9] Poredi: W. *Mundle,* Die religionspsychologische Methode Wobbermins und die Phänomenologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 5, 1924, str. 245—269.) G. *Wobbermin,* Pneumatische oder religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie? (Isti časopis. 8, 1927, str. 53—62.) R. *Winkler,* Die religionspsychologische Methode als pneumatische. (Isti časopis, str. 186—201.)

[10] H. *Pinard de la Boullaye,* L' Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.[4] Paris 1929, str. 306—307.

bavi samo jednim njegovim aspektom. Uostalom, stvarno nije ni moguće samim empiričkim raščlanjavanjem religioznih činjenica i doživljaja odrediti istine koje bi imale opću ili apsolutnu vrijednost. To bi, naime, već pretpostavilo objektivnu opravdanost samog pojma religioznih doživljaja, dakle, pitanje metafizičkog značaja.[11] Ukratko, Wobberminova »religijsko-psihološka metoda« ne razlikuje dovoljno između filozofskog i empiričko-psihološkog aspekta religijskog problema, tako da po njoj nema prave razlike između *filozofije* religije i *psihologije* religije.

Što se tiče Wobberminovog »religijsko-psihološkog kruga«, treba priznati da taj prigovor nije sasvim bez osnove. Samo se ne radi o *pravom* krugu. Stvar se dovoljno tumači time što su povijest religija i psihologija religije u izvjesnom smislu korelativne znanosti. Njihova je veza tako uska da jedna bez druge ne može znatno napredovati, ali zato ipak svaka od njih ima svoju metodičku opravdanost i samostalnost.[12]

Naprijed izloženo shvaćanje psihologije religije dovelo je Wobbermina u opreku s drugim znatnim prvacima protestantskog bogoslovlja, naročito s E. Troeltschom.

Troeltsch shvaća psihologiju religije kao dio filozofije o religiji. Njenu funkciju ili zadaću određuje ovako: psihologija religije radi o subjektivnoj religioznoj svijesti, prije svega o subjektivnoj religioznoj svijesti samog istraživaoca; ona fiksira osobine pojedinih pojava, osobine njihove okoline, njihovih odnosa i njihovih posljedica. Time, naravski, nije ništa rečeno o *objektivnom* sadržaju ili o *objektivnoj* vrijednosti tih pojava. Psihologija religije istražuje religiozne pojave samo empirički, to jest kao iskustvene činjenice. Nikako se ne bavi njihovim spoznajnoteoretskim aspektom.[13]

Troeltsch je, dakle, jasno vidio razliku između psihološkog i filozofskog aspekta religijskog problema. Otvoreno je tražio da se insistira na toj razlici između empirije i metafizike. Samo u pogledu »religijsko-psihološkog kruga« i Troeltsch brani Wobberminovo stanovište.

---

[11] G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 44—45.

[12] »Die Vitiosität dieses angeblichen Zirkels wird wohl einfach dadurch beseitigt, dass man sowohl historische als psychologische Arbeit, aber jede zu ihrer Zeit, ansetzt: zuerst historische Forschung mit Beihilfe der Psychologie, dann Psychologie mit Beihilfe der Historie.« W. *Schmidt*, Ursprung und Werden der Religion. (Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte.) Münster i. W. 1930, str. 6. Vidi također W. *Schmidt*, Der Ursprung der Gottesidee. I². Münster i. W. 1926, str. 630—631.

[13] E. *Troeltsch*, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Tübingen 1905, str. 8—17. — E. *Spiess*, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Paderborn 1927.

U to vrijeme ima mnogo polemika oko predmeta i metode psihologije religije.[14] U njima prevladava tendenca da se traži opravdanje za psihologiju religije *kao za metodičko-empiričku nauku.*

OPET ETNOPSIHOLOŠKA TENDENCA

U vrijeme kad su u Njemačkoj već bili poznati glavni radovi američke i francusko-švicarske psihologije religije H. *Ebbinghaus* se opet više udaljuje od problema empiričke religiozne svijesti, te u mnogom pogledu približuje Wundtovoj etnopsihologiji.[15]

Ebbinghaus uglavnom zanemaruje novije religiozne oblike. Za njega kršćanstvo nije od velike važnosti. Više mu je stalo do starijih i nižih religija. Njegovo je tumačenje religije ukratko ovo: Čovjek vidi da mu prijete različite opasnosti i da je prema njima nemoćan. Uslijed toga potrebna mu je pomoć protiv »nesavladive moći neprijateljskih sila« i protiv »mraka budućnosti«. U tu svrhu duša stvara religiju. Stvari se zamišljaju kao da u njima stanuju duhovi. Duhovi moraju egzistirati, jer ih čovjek nužno treba.[16] Jedni su neprijateljski raspoloženi, podmukli i pakosni, a drugi su

---

[14] Spominjem samo nekoliko polemičkih članaka: O. *Scheel,* Religionspsychologie und Dogmatik. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 17, 1907, str. 310—311.) *Mulert* (bez imena), Das Religionspsychologische in der Dogmatik. Gegen Scheel. (Isti časopis, str. 436—438.) — H. *Bauke,* Aufgabe und Methode der Religionspsychologie. Mit Rücksicht auf den Vortrag von D. Wobbermin auf dem religiösen Weltkongress in Berlin 1910. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 97—104.) G. *Wobbermin,* Zur Frage nach der transzendental-psychologischen Methode in der Religionswissenschaft. (Isti časopis, str. 225—234.) R. *Schütz,* Grundsätze und Aufgaben der Religionspsychologie. Mit erläuternden Beispielen. (Isti časopis, str. 245—263.) — F. *Traub,* Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 25, 1915, str. 93—123.) G. *Wobbermin,* Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider Friedrich Traubs Einwendungen dagegen. (Isti časopis. 27, 1917, str. 314—350.) H. *Faber,* Prinzipienfragen der Religionspsychologie. (Schwäbische Heimatgabe für Theodor Haering zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Hans *Völter.* Heilbronn a. N. 1918, str. 28—47.) — F. *Rittelmeyer,* Psychologie und Religionswissenschaft. (Die Christliche Welt. 22, 1908, str. 122—128 i 146—150.) — *Freytag* (bez imena), Zur Methode religionspsychologischer Forschung. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 2, 1908, str. 39—44.) — G. *Runze,* Ist die Religionspsychologie eine besondere Wissenschaft? (Isti časopis, str. 185—190.) — K. *Bornhausen,* Amerikanische Religionspsychologie in Deutschland. (Die Christliche Welt. 23, 1909, str. 992—995.) — J. *Kaftan,* Zur Dogmatik und Glaubenspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 21, 1911, str. 380—393.)

[15] H. *Ebbinghaus,* Abriss der Psychologie. Leipzig 1908, str. 130—138 i 160—168 (deveto izdanje, pregledano od K. *Bühlera:* Berlin 1932). Isti, Psychologie. (Die Kultur der Gegenwart. Herausgegeben von P. *Hinneberg.* Teil I der Abteilung VI: Systematische Philosophie.[3] Berlin und Leipzig 1921, str. 135—205; o religiji: str. 187—193.) Citiram po ovom djelu.

[16] »Solche Geister existieren also, *sie müssen existieren, weil er* [der Mensch] *sie aufs notwendigste braucht;* ohne sie wäre überall Ratlosigkeit und Ohnmacht.« H. *Ebbinghaus,* Psychologie. Str. 189.

dobri. Tako nastaje vjera u dobre i zle sile, vjera u bogove. Pomoć se bogova dobije molitvom, žrtvom i zavjetom. Ima ljudi koji se u to bolje razumiju nego drugi. To su svećenici. Oni upravo izgrađuju »saobraćaj s bogovima«. Na taj način nastaje religiozni kult. Korijen je religije u tom što se duša nastoji prilagoditi izvjesnim zlim posljedicama mišljenja kojim gleda u budućnost, i što se ujedno nastoji braniti protiv tih posljedica svim mogućim sredstvima. Ukratko, religija nastaje iz straha i praktične potrebe.[17]

Te je misli donekle ispravio E. *Dürr*, koji je dovršio Ebbinghausovo djelo o osnovima psihologije.[18] Dürr kaže da se kod obrađivanja pitanja o ćudoređu, religiji i umjetnosti morao služiti svojim vlastitim studijama i novijom stručnom literaturom. Tim je indirektno rečeno da su Ebbinghausovi izvodi o tim pitanjima nedostatni. Religija se po Dürru definira kao strahopočitanje prema nevidljivom ili nespoznatljivom biću. Ona dolazi iz mračne dubine, ali na svijesnim visinama nalazi svoje opravdanje u svom »predmetu« i u odnosu prema svom »predmetu«.[19] To otprilike znači da je religija proizvod straha i potrebe, ali da je svakako objektivno opravdana.

Kritičke refleksije. Ebbinghausovo je shvaćanje religije voluntarističko. Religija je po njemu samo posljedica praktične životne potrebe. Sva je religioznost izljev voljnih činilaca.[20] Protiv toga je G. Vorbrodt dobro naglasio da je čin vjere barem jednim dijelom »naročita funkcija razuma«, te da religija zato ne spada u »život predočaba«, kako misli Ebbinghaus. Osim toga Ebbinghausova analiza vjere ne odgovara zahtjevima egzaktne psihologije. Ona ima znatno spoznajnoteoretsko obilježje. Međutim, u psihologiji se radi samo o tom da se ustanove i analiziraju činjenice.[21] Konačno, što smo prigovorili Wundtu to isto vrijedi i ovdje. Metodički nije ispravno htjeti današnje religije tumačiti na osnovi

[17] »Das sind die Wurzeln der Religion. Sie ist *eine Anpassungserscheinung der Seele an bestimmte üble Folgen ihres vorausschauenden Denkens* und zugleich eine Abwehr dieser Folgen mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln. Furcht und Not sind ihre Wurzeln...« H. *Ebbinghaus*, Psychologie. Str. 190.

[18] H. *Ebbinghaus* — E. *Dürr*, Grundzüge der Psychologie. II. Leipzig 1913, str. 511—590 (četvrto izdanje, obrađeno od K. *Bühlera:* 1919).

[19] H. *Ebbinghaus* — E. *Dürr*, Grundzüge der Psychologie. II. Str. VI, 511 i 528.

[20] »Nicht deshalb hat der Mensch Religion, weil das Denken selbst dem Drange seines Willens keine Erlösung bietet, sondern, weil er ein schwaches Wesen ist, das trotz des Fortschreitens des Naturerkennens immer wieder Instinkten der Furcht und Not unterliegt.« — »Der springende Punkt der ganzen Theorie ist der, dass die Religion einzig und allein als Folge eines praktischen Bedürfnisses erklärt wird. Die ganze metaphysische Lebensanschauung soll nur aus dem Willensmoment hervorgehen.« Tako je ispravno karakterizirao Ebbinghausovo tumačenje religije H. *Aschkenasy*, Voluntaristische Versuche in der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 135, 1909, str. 144 i 148.)

[21] G. *Vorbrodt*, Ebbinghaus' Religionspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 212—225.)

razumijevanja primitivnih religija, jer se do pravog razumijevanja primitivnih religija dolazi samo putem analogije, to jest na osnovi analogije prema današnjim religijama o kojima imamo neposredno iskustvo.

Dürr već s izvjesnom simpatijom citira Starbucka i Pfistera. Neovisno o njima opisuje religioznu svijest. Teško je reći da li to već treba nazvati psihologijom religije. Svakako se još ne radi o pravom metodičkom opisivanju religioznosti. Dürr tek u glavnim linijama dodiruje psihološku stranu religije. Vidimo samo opće zanimanje za religiju, ali još nemamo specijalnog istraživanja. Ali je od izvjesnog značenja i to što se religiji u psihologiji već daje više mjesta nego što je to prije bilo.

EMPIRIČKA METODA

Već koncem prošlog stoljeća tražio je E. *Koch* da se psihologija religije oslobodi od »etičke metafizike«. Kao njenu zadaću označio je »opisivanje religioznih pojava«. Psihologija religije treba da promatra s psihološkog stanovišta sve ono što se u povijesti ikad smatralo »religioznim«, te da utvrdi zakone po kojima se odvijaju religiozni duševni procesi. Ti zakoni, razumije se, nisu rezultat apriornog mišljenja. Njih treba pronaći u iskustvu, u činjenicama.[22]

Na ovom mjestu treba napomenuti, na pr., da H. *Maier* u svojoj psihologiji emocionalnog mišljenja opširno raspravlja o religiji, i to na osnovi podataka koji su uzeti iz novijih i savršenijih religija. Još se, doduše, ne drži strogo religijsko-psihološke metode, ali već više insistira na iskustvu.[23] Protivno tome je H. *Mandel* još uvijek pod velikim uplivom apriornog mišljenja. Protivnik je »čisto deskriptivne« ili »eksplikativne« psihologije religije. Ova po njemu ne pita za postanak religije, već uzima religiju kao gotovu činjenicu, te jedino opisuje njene stvarne oblike i njen stvarni utjecaj na duševni život čovjekov. Štoviše, ona zanemaruje glavni religiozni problem: genetičko tumačenje religioznih podataka. Prava psihologija religije mora biti *genetička*, i to u tom smislu što mora uočiti načelno-problematičnu stranu religije. Za nju je mjerodavna činjenica da predmet religije nije dio iskustvenog svijeta.

[22] E. *Koch*, Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Grundlegung. Freiburg i. B. und Leipzig 1896, str. 6 i 44—72.

[23] »Die sogenannte Religionsphilosophie liebt es bis zum heutigen Tage, die kritische Arbeit, die eine ideale Religion zu gestalten unternimmt, und die psychologisch-theoretische Betrachtung mit einander zu verquicken. Die Religions*psychologie* hat demgegenüber die Aufgabe, die tatsächlichen religiösen Phänomene, so wie sie geschichtlich wirklich waren und sind, rein theoretisch zu begreifen. Das hat im besonderen auch die Psychologie des religiösen Denkens im Auge zu behalten. Im Grunde fällt darum für sie eine der Fragen weg, auf die uns der Streit um die Glaubensvorstellungen gefürt hat, die *Frage nach der Wahrheit der Glaubensurteile*. Das ist ein Problem der kritischen Reflexion, das dem Psychologen an und für sich fremd ist.« H. *Maier*, Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908, str. 508.

Prema tome svoju glavnu zadaću vidi u tom da psihološki protumači, kako dolazi svijest čovjekova do toga, da ustvrdi egzistenciju jednog nadosjetilnog svijeta i da se po tom ravna u svom praktičnom životu. Uočuje, dakle, samo subjektivnu, antropološku stranu religije. Koji psihološki putevi vode do religije? To je njeno glavno pitanje.

»Die Religion ist nicht selbstverständlich, sondern sie ist ein Wunder in der Erfahrungswelt, das der Erklärung bedarf. Der Gegenstand, den sie annimmt und über den sie aussagt, ist der Erfahrung nicht gegeben. So fragt es sich, wie die Annahme und Aussage von ihm möglich ist. Und diese Frage kann gerade auch psychologisch beantwortet werden. In dieser Hinsicht aber leistet die explikative Religionspsychologie nichts; sie ist mehr an den Wirkungen als an den Motiven der Religion interessiert. Sie ist wie ein Bau in die Luft ohne Fundament.« — »Bevor die Philosophen durch Nachdenken über die Welt, die Mystiker durch Behauptung innerer Erfahrungen, die Theologen durch Behauptung öffentlicher Offenbarung und endlich die religiöse Dogmatik durch das religiöse Grundverhalten zum Uebersinnlichen gekommen sind, ist die natürliche Menschheit auf unmittelbarere und unreflektiertere Weise zum Glauben gekommen. Denn vor der Reflexion stehen *die unreflektiert wirkenden Motive und Wege*. Und eben diese sind der Gegenstand der Religionspsychologie. Die Religionspsychologie stellt die Wege dar, die den Menschen unmittelbar und ohne Reflexion aus seiner Erfahrungswelt zum Glauben und zum religiösen Verhalten führen konnten.«[24]

Mandel razlikuje tri glavna tipa tako shvaćene psihologije religije. *Prvi* i najstariji tip nalazi korijene religije u utjecaju izvanjskog svijeta na čovjeka, dakle, u kosmološkim motivima. *Drugi* tip, koji je mnogo zastupan u kršćanstvu (naročito kod sv. Augustina i u sistemu katolicizma), vidi korijene religije u potrebama i težnjama čovjeka, dakle, u subjektivnim motivima. Ova se dva tipa s pravom zovu »empirička psihologija religije«, jer tumače religiju iz empiričkih (kosmoloških ili antropoloških) činilaca. Međutim, moguć je još jedan *treći* tip, po kojem se religija može smatrati prirođenom dispozicijom. To je onda nativistička (po riječi »innatus«) ili apriorna psihologija religije, koju je pored drugih zastupao Schleiermacher. Mandel otklanja od sebe svaki apriorizam.[25] Jedino želi logičkim mišljenjem upoznati dinamiku empiričke svijesti, i to u smislu naprijed spomenutog genetičkog tumačenja. K tome još primjećuje da od genetičkog tumačenja religije treba odijeliti pitanje o biti religije: drugo je *genetička* i drugo *normativna* psihologija religije.[26] — Taj program nažalost nije dosljedno proveden.

---

[24] *Mandel* (bez imena), Religionspsychologie. (Theologischer Literaturbericht. 34, 1911, str. 197 i 199.) Poredi također: H. *Mandel*, Die Erkenntnis des Uebersinnlichen. Grundriss der Systematischen Theologie. Erster Hauptteil: Glaube und Religion des Menschen. I. Teil: Genetische Religionspsychologie. Ein System der natürlichen Religionen in den Grundzügen. Leipzig 1911.

[25] »Der Nativismus jeder Art ist unpsychologisch.« *Mandel* (bez imena), Religionspsychologie. Str. 201.

[26] Jedan nemogući pokušaj takozvane normativne psihologije religije daje E. *Pfennigsdorf*, Der religiöse Wille. Ein Beitrag zum psychologischen Verständnis des Christentums und seiner praktischen Aufgaben.[2] Leipzig 1927 (prvo izdanje: 1910).

Empirički je značaj psihologije religije još više došao do izražaja kad je W. *Stählin* 1914 godine počeo izdavati znanstveni časopis »Archiv für Religionspsychologie«. U uvodu prvog godišta K. Koffka i W. Stählin daju približnu definiciju psihologije religije u ovom smislu: disciplina koja radi o religiji kao duševnoj pojavi čovjeka; disciplina koja naprosto opisuje individualne religiozne doživljaje (= *fenomenologija* religioznih pojava) i koja ide za tim da utvrdi funkcionalne zakone po kojima se ravnaju ti doživljaji (= *nomologija* religioznog života). Ovo drugo vodi do religiozne »tipologije«. — Religiju ne definiraju, već traže da se vodi računa o svemu što nosi ime religije. Nadalje traže da se psihologija religije strogo odijeli od filozofije religije. Pitanje o istinitosti religije treba strogo i bezuvjetno isključiti iz psihologije religije:

»... die Wahrheitsfrage selbst muss streng und unbedingt aus der Religionspsychologie ausgeschlossen sein. Natürlich besteht die Möglichkeit, dass eine erkenntnistheoretische Religionsphilosophie in weitem Umfang Resultate der Religionspsychologie für ihre Zwecke gebrauchen kann; aber wer die Schwierigkeiten kennt, die sich heute noch aus dem Problem, wie sich Psychologie und Erkenntnistheorie zueinander verhalten, erheben, der wird einsehen, dass ein Archiv für Religions*psychologie* eine reinliche Scheidung beider Fragen unbedingt verlangen und eine Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen oder anderen religionsphilosophischen Fragen ebenso unbedingt ablehnen muss. — Indem wir die Wahrheitsfrage ausschlossen, haben wir selbstverständlich auch jedes damit zusammenhängende Urteil über den Wert einer Religion ausgeschlossen.«[27]

Stählin je osnovao interkonfesionalno i internacionalno društvo za psihologiju religije pod naslovom »Gesellschaft für Religionspsychologie«. Naprijed navedeni »Archiv für Religionspsychologie« je organ tog društva. Njegov četvrti svezak izdao je 1929 godine W. *Gruehn* pod novim naslovom »Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung«. Stählinov je rad i utoliko važan što je s njim skopčan početak metodičko-empiričke psihologije religije u Njemačkoj.[28]

Možda je monografija protestantskog bogoslova H. *Fabera* o biti psihologije religije i o njenom značenju za dogmatiku najbolje svjedočanstvo o dugotrajnoj borbi oko predmeta i metode

---

[27] *Koffka* (bez imena) — *Stählin* (bez imena), Zur Einführung. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 7.)

[28] »Und seit der Uebersetzung des James'schen Buches durch Prof. G. Wobbermin-Breslau 1907 und der Religionspsychologie Starbucks, den Arbeiten G. Vorbrodts und der Gründung einer deutschen religionspsychologischen Zeitschrift ist auch bei uns das religionspsychologische Interesse erwacht, aber zu einer deutschen Religionspsychologie haben wir es trotz Wundt, Ebbinghaus u. a. noch nicht gebracht. Allerneuesten Datums ist die Gründung einer religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft durch Prof. Stählin in Egloffstein (Mittelfr.).« K. A. *Busch*, William James als Religionsphilosoph. Inaugural-Dissertation (Erlangen). Göttingen 1911, str. 4.

ove mlade nauke.[29] Kontroverzije njom, doduše, nisu potpuno završene, ali u njoj već jasno dolazi do izražaja da je uglavnom pobijedilo ono shvaćanje po kojem psihologiju religije treba smatrati čisto empiričkom naukom, a da pitanje o opravdanosti odnosno istinitosti religije spada u *filozofiju* religije. Prema tome su predmet psihologije religije religiozne pojave kao duševni procesi (religija u subjektivnom smislu), i to u smislu normalnog subjektivno-individualnog religioznog iskustva. Sve je ostalo samo od indirektnog značenja. Zadaća je psihologije religije dvostruka: analitička i genetička. Prije svega moraju se u pojedinim slučajevima religiozne činjenice tačno opisati: kompleksne se pojave raščlanjavaju, a pronađeni se elementi klasificiraju da se ustanove odnosi koji među njima vladaju. Osim toga mora se ispitati sadržaj religioznih činjenica, da se na taj način utvrdi razlika između specifički religioznih i prividno religioznih elemenata. Analitički se rad, konačno, odnosi i na opisivanje religiozne raznolikosti, jer to vodi do »tipova« i do općih pojmova. Genetička zadaća uočuje sam psihološki postanak religije i razvitak religiozne svijesti. Zato radi o religioznim predodžbama, o religioznim čuvstvima, o religioznom htijenju i mišljenju itd., ali ne kao o historijskim tvorbama, nego kao o zakonima po kojima u pojedincu nastaje i po kojima se u njemu razvija religioznost.

U katoličkim je krugovima nova empirička psihologija religije odmah našla više istaknutih prijatelja i revnih radnika. Među prvima se nalaze J. *Lindworsky* i G. *Wunderle*.[30]

Pored patologističko-pozitivističke psihologije religije javlja se u to vrijeme i u literaturi *na francuskom jeziku* veće zanimanje za psihologiju religije kao empiričku znanost. Tako, na pr., J. *Maréchal* u opširnom članku raspravlja o predmetu i o principima empiričke nauke uopće, te na osnovi toga određuje smisao psihologije religije kao empiričke nauke. U svemu ima pred očima mističko doživljavanje. Pitanje o mogućnosti empiričke psihologije religije postavlja ovako:

»Demander si la psychologie religieuse peut se constituer en science empirique reviendra, pratiquement, d'après l'interrogateur, à poser une des trois questions suivantes:

---

[29] H. *Faber*, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie. Tübingen 1913.

[30] Vidi o tom: J. *Lindworsky*, Religionspsychologische Arbeiten katholischer Autoren. Sammelreferat. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 228—256.) — Kao programatske studije o smislu i o metodama psihologije religije poredi: J. B. *Linwurzky* (od 1911 godine: Lindworsky), Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie. (Stimmen aus Maria-Laach. 78, 1910, str. 505—519.) A. *Rademacher*, Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung. (Theologie und Glaube. 3, 1911, str. 633—647.) C. *Gutberlet*, Religionspsychologie. (Philosophisches Jahrbuch. 24, 1911, str. 147—176.) G. *Wunderle*, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Ein Beitrag zur Einführung. Eichstätt 1915.

1º Les procédés de la science empirique, appliqués aux faits religieux, suffisent-ils à atteindre ceux-ci dans leur réalité? (Point de vue ontologique ou philosophique.)

2º Le fait religieux, considéré comme phénomène, est-il, de droit, réductible à une théorie empirique, complète en son espèce? (Point de vue de la théorie empirique ou de la science.)

3º Le fait religieux doit-il être traité par les «méthodes» scientifiques, c'est-à-dire étudié provisoirement, par le psychologue, comme un fait scientifique quelconque, qui serait soumis au déterminisme expérimental et réductible théoriquement à des composantes plus simples? (Point de vue de la recherche.)«[31]

Maréchal s različnog gledišta naglašuje potrebu metafizičke nadopune kao i pogibelj da se u psihologiju unesu predrasude, ali načelno brani mogućnost čisto empiričkog istraživanja na području religioznosti.

M.-P. *de Munnynck*, koji je za američku i za patologističko-pozitivističku psihologiju religije rekao da je »antikatolička i čak antireligiozna«, otvoreno se izjasnio za empiričko istraživanje religioznosti i za njegovo veliko značenje za bogoslovlje:

»Il est manifeste qu'ici comme en bien d'autres matières, il faut 1º observer les faits; 2º élaborer le fait observé; 3º systématiser tous les faits en un tout cohérent.« — »Il est certain d'ailleurs que la «psychologie religieuse» sainement comprise, scientifiquement conduite, logiquement interprétée, ne peut que souligner l'importance souveraine et l'incomparable noblesse de «l'unification de la vie tout entière sous le principe divin».«[32]

Talijanska je *literatura* u to isto vrijeme na području psihologije religije još »siromašna i od male vrijednosti«, kako izvješćuje A. *Gemelli*.[33] Značajnijih publikacija nema. Uopće još ne nailazimo na metodičko-naučna istraživanja religije strogo psihološkog karaktera. Skoro uvijek prevladava filozofski ili sociološki aspekt. Kao razloge toga navodi Gemelli ove: Prvo, jer se psihologija u Italiji nalazi još u svom pretperiodu i jer još nema dosta psihologa-stručnjaka; najviše se »diletanti« bave psihologijom. Drugo, jer je religija tek istih godina postala predmetom naučnog ispitivanja, i to uslijed novijih filozofskih struja; značenje religioznog iskustva sad više nije nepoznato; religiozni se život prije smatrao samo patološkom pojavom, zbog čega se njim bavila samo psihijatrija. Treće, jer su novije filozofske struje (koje su oživljavale idealizam) nijekale vrijednost psihološkog istraživanja religioznog iskustva.

Kao glavne radove koji su od izvjesne važnosti u metodičkom pogledu spominje Gemelli slijedeće članke: G. *Ferrando*, La psicologia del misticismo; E. *Lamanna*, Mito e religione nelle dottrine socio-psicologiche.

Ferrando priznaje da se mističko iskustvo ne može protumačiti fiziologijom i metafizikom, već da je za to nadležna psihologija. Obzirom na samu

---

[31] J. *Maréchal*, Science empirique et psychologie religieuse. Notes critiques. (Recherches de science religieuse. 3, 1912, str. 1—61; citirane riječi: str. 49.) Poredi također: J. *Pacheu*, Quelques réflexions sur la méthode en psychologie religieuse. (Revue de Philosophie. 12, 1912 [II], str. 371—391.)

[32] M.-P. *de Munnynck*, Introduction générale à l'étude psychologique des phénomènes religieux. (Revue des sciences philosophiques et théologiques. 8, 1914, str. 6, 40 i 50.) Za najvažniju literaturu poredi: H. *Pinard*, Expérience religieuse. (Dictionnaire de Théologie Catholique. A. *Vacant* — E. *Mangenot*. V. Paris 1913, str. 1786—1868; psihološka literatura katoličkih i akatoličkih pisaca: str. 1864—1866.) Osim toga: G. *Berguer*, Eine religionspsychologische Schule. (Archiv für Religionspsychologie. 2/3, 1921, str. 207—219.)

[33] A. *Gemelli*, Die italienische Literatur über Religionspsychologie in den Jahren 1911—1912. Sammelbericht. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 256—267.)

metodu kaže da eksperimentalna metoda ne vodi do prave stvarnosti mističkih doživljaja, već da dosiže samo njihove sporedne pojave. Preostaje samo jedan jedini put, naime, da onaj koji lično doživljuje mistiku opiše svoje iskustvo, a da mu psiholog vjeruje. Stoga psihologija, ukoliko želi ostati u granicama nauke, smije samo *opisati*, ali nikako ne smije tumačiti uzroke ili narav opisanih doživljaja.

Slično stanovište zastupa i A. *Gemelli* u svom spisu o podrijetlu mističkih pojava, samo što još naglašuje da nas psihološko istraživanje nekako sili da priznamo potrebu jednog transcendentnog svijeta.[34] Čini se da time želi samo toliko reći, da empiričko-psihološko tumačenje nije zadnji odgovor, nego da taj odgovor daje normativna znanost, metafizika i bogoslovlje.

ZAKLJUČAK

Njemačka protestantska psihologija religije, kako smo vidjeli, uvjetovana je naročitim teološkim i filozofskim pravcem. Nastala je iz potrebe da se na novi način opravdava bogoslovlje. To možda najjasnije dolazi do izražaja kod H. Mandela. Po njegovu je, naime, shvaćanju psihologija religije osnovna disciplina *sistematskog bogoslovlja*. Pritom, doduše, zabacuje svaki nativizam ili apriorizam, dakle, kao da psihologija religije ima samo da se bavi pitanjima empirije. Međutim, ne napušta li Mandel polje empirije, kad svojoj »genetičkoj psihologiji religije« postavlja zadaću da se bavi *načelno-problematičnom* stranom religije?

Ipak se odmah od početka zapaža tendenca koja ide za tim da izgradi psihologiju religije kao pravu *empiričku* nauku. Ta je tendenca s pravom pobijedila.

Literatura

Osim literature koja je u tekstu navedena:

G. *Vorbrodt*, Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl. Leipzig 1904. Isti, Religionspsychologie als Methode und Objekt der »Dogmatik«. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 60—67.) Isti, Biblische Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 1, 1908, str. 110—125.) Isti, Zur theologischen Religionspsychologie. Leipzig 1913. — G. *Wobbermin*, Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie. Aufgabe, Methode und Hauptprobleme. (Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. 3, 1910, str. 488—540.) Isti, Zum Streit um die Religionspsychologie. Berlin-Schöneberg 1913. Isti, Die Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung. (Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. 9, 1915, str. 333—390.) Isti, Religion. Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit. (Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden. Herausgegeben von E. *Abderhalden*. Abt. VI: Methoden der experimentellen Psychologie. Teil C/I. Berlin-

---

[34] A. *Gemelli*, L'origine subcosciente dei fatti mistici. Firenze 1913.

Wien 1928, str. 1—44.) — W. *Stählin*, Religionspsychologie. (Noris. 1911, str. 46—49.) Isti, Die Verwendung von Fragebogen in der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspychologie. 5, 1911/12, str. 394—408.) Isti, Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 2/3, 1921, str. 136—159.)

R. *Schütz*, Der Wert der modernen Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 3, 1909, str. 49—53.) F. *Niebergall*, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 19, 1909, str. 411—474.) G. A. *Wauer*, Studien zur Religionspsychologie. Plauen i. V. 1909. A. *Eckert*, Religionspsychologie, Psychologie des Glaubens, Praxis. (Neue kirchliche Zeitschrift. 21, 1910, str. 893—908 i 963—1002.) R. *Wielandt*, Das Programm der Religionspsychologie. Tübingen 1910. A. *Frey*, Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre. Leiden 1911. R. *Wielandt*, Die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 195—201.) G. *Traue*, Die neueren Methoden der Religionspsychologie. Ihre Darstellung und kritische Beurteilung. Gütersloh 1922. J. W. *Johnson*, Die religionspsychologische Methode. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 10, 1929, str. 329—337.)

OSMO POGLAVLJE

Eksperimentalna psihologija religije

NOVI PUTEVI

S pitanjem o empiričkom značaju psihologije religije usko je spojeno pitanje *metode*. Mi smo u toku našeg dosadašnjeg razlaganja govorili ne samo o postepenom razvitku psihologije religije kao empiričke nauke, nego i o primjenjivanju različnih metoda: Starbuck se, na pr., prvenstveno služio statističkom, James deskriptivnom, Flournoy opažajnom metodom. U principu se išlo za tim da se pronađu svi oni putevi koji mogu voditi do pouzdanog i vjernog upoznavanja religioznih činjenica. Da je došlo i do precjenjivanja ovog ili onog metodičkog sredstva, tome se ne treba čuditi, naročito ako se zna da su se slične stvari događale i u drugim naukama.

U uvjerenju da statistička, etnografska, deskriptivna i opažajna metoda ne vode do pravog upoznavanja psihičke strukture religioznih činjenica, pokušao je mađarski protestantski pastor E. *Molnár* novom metodom prodrijeti u dubine duše, u njene želje, čežnje, odluke itd. U čemu se sastoji ta nova metoda? U tom da netko vodi tačan dnevnik odnosno zapisnik o svom duševnom životu i da svaki dan nariše dijagrame o svojim nutarnjim duševnim pokretima. Kao dvije glavne tačke između kojih se odvija to kretanje uzimaju se život s Bogom i život u grijehu.

» . . . nous inaugurerons une nouvelle méthode de psychologie religieuse, qu'on pourrait appeler celle des *graphiques individuels.*

. . . il faudra procéder de la façon suivante. Le sujet en observation devra tenir un journal exact de sa vie intérieure, et à côté de ce journal il dressera, jour après jour, des diagrammes représentant les mouvements de sa vie psychique. Ces mouvements se déroulent entre deux points cardinaux que j'appelle, en langage théologique, la communion avec Dieu et le péché. C'est entre ces deux points qu'il convient, pour des observations de psychologie religieuse,

d' étudier les mouvements de l' âme. Comme transition entre deux, j' ai adopté le sentiment de la baisse. Cela fait trois états radicalement distincts. Le sujet inscrira toutes le deux heures l' état d' âme dans lequel il se trouve. De cette façon, on obtient une courbe sur laquelle les divers mouvements psychiques se trouvent marqués avec une certitude approximative . . .«[1]

Molnárov je novi pokušaj istraživanja religioznosti utoliko simptomatičan, ukoliko ima izvjesno srodstvo i izvjesnu sličnost s eksperimentalnom metodom, koja je u ostaloj psihologiji bila od najvećeg značenja. Dugo se oklijevalo s primjenom eksperimentalne metode na religioznost, najviše iz straha da bi to moglo voditi do profanacije svetih doživljaja, a također iz uvjerenja da religioznost kao takva isključuje svaku mogućnost eksperimentiranja. Još 1920 godine pisao je poznati njemački psiholog R. Müller-Freienfels da će se eksperimentalna metoda, kojom se inače služe sve psihološke discipline, u psihologiji religije vjerojatno pokazati nepodesnom, jer se religiozni doživljaji ne mogu proizvoditi u laboratoriju.[2] Međutim, već je naredne godine protestantski teolog Karl *Girgensohn* izdao jednu na eksperimentalnoj osnovi izrađenu monumentalnu studiju o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja.[3] Stručna kritika bila je uglavnom povoljna. Jedan je kritik, štoviše, izričito naglasio da se pri Girgensohnovim pokusima radi o pravim religioznim doživljajima, koji da su nastali spontano a ne na komandu.[4]

NOVI POJAM EKSPERIMENTA

Kad je W. *Schmidt* 1908 godine rekao da se psihologija religije mora oslanjati na samoopažanje i na uspoređivanje samoopažanja s objektivnim opažanjem drugih, a da se potpuno mora odreći eksperimentalne metode, onda je sigurno još imao pred očima uski prirodoznanstveni pojam eksperimenta. Samo s tog je

---

[1] E. *Molnár*, Une nouvelle méthode en psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 15, 1915, str. 354—355.)

[2] »Die in anderen Disziplinen der Psychologie übliche *experimentelle* Methodik dürfte sich für die Religionspsychologie als unergiebig erweisen, da man religiöse Erlebnisse nicht im Experimentierstuhl erzeugen kann wie motorische Reaktionen oder Vorstellungsverknüpfungen.« R. *Müller-Freienfels*, Psychologie der Religion. I. Berlin und Leipzig 1920, str. 16—17.

[3] K. *Girgensohn*, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.[2] Nachtrag »Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921« von W. *Gruehn*. Gütersloh 1930 (prvo izdanje: Leipzig 1921).

[4] E. *Raitz v. Frentz*, Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie. (Stimmen der Zeit. 109, 1925, str. 205.)

stanovišta mogao tvrditi da se naš nutarnji duševni život ne može eksperimentom proučavati.[5]

Koncem prošlog i početkom ovog stoljeća bila je psihologija pod dvostrukim *štetnim* uplivom: pod uplivom prirodnih znanosti i pod uplivom senzističko-atomističkog pozitivizma. Mnogi su psiholozi u duhu i po uzoru prirodnih znanosti tražili jednu egzaktnost, koja na području duševnosti naprosto nije moguća. Njihov je zahtjev bio promašen, jer pojam egzaktnosti i eksperimenta u smislu prirodnih znanosti nije primjenljiv na psihičke doživljaje. Drugi su opet psiholozi nijekali egzistenciju duše kao neprolaznog središta doživljavanja; senzističko-atomistički pozitivizam poznavao je u duševnom životu samo predodžbene elemente i njihovo asocijativno spajanje, u najboljem slučaju samo čuvstva a ne misli.

Oswald *Külpe*, osnivač psihologije mišljenja, svratio je pozornost na širi pojam eksperimenta, na pojam eksperimenta koji je prilagođen svojstvenostima psihičkih doživljaja. Za njega psihološki pokus ima značenje sistematskog samopromatranja za vrijeme ili barem neposredno iza doživljavanja. Pojam pokusa još je utoliko sačuvan što se izvjesno doživljavanje postizava namjernim podražajima, i to kod savjesnih promatrača koji su za pažljivo promatranje naročito školovani i izvježbani.

Po Külpeu treba u psihologiji razlikovati dvostruki oblik eksperimenta: nutarnji i izvanjski eksperiment.

Kod *nutarnjeg* eksperimenta promatrač u samom sebi stvara ili izaziva onu pojavu koju želi promatrati. Mi možemo, naime, često po volji reproducirati predodžbe i misli koje smo nekad imali, a možemo također rekonstruirati procese po kojima su se one odvijale. Osim toga si možemo i u fantaziji pretstaviti procese koje stvarno nismo proživljavali. A možemo također po volji u nama izazvati različna afektivna stanja, kao saučešće, gnjev, radost i sl. Načelno ima samo jedno područje koje nije pristupačno nutarnjem eksperimentu, a to je područje osjetilnog opažanja ukoliko ovisi o podražajima koji leže izvan našeg tijela. — Nutarnji je eksperiment od velikog značenja za psihologiju *višeg* duševnog života, naročito za čine umjetničkog stvaranja te za cijeli ćudoredni i religiozni život. To je po sebi jasno. Ali se čak može reći da bi uopće bili nemogući takozvani izvanjski eksperimenti s osjetilnim podražajima, da nema nutarnjeg eksperimenta. Opravdanost ove tvrdnje razumjet ćemo odmah bolje, kad se

[5] W. *Schmidt*, Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1908, str. 20 i 152—168. Pisac ove knjige nije poznati etnolog W. Schmidt, već profesor univerziteta u Breslauu. Slično stanovište zauzima i G. *Wobbermin*, Religion. Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit. (Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden. Herausgegeben von E. *Abderhalden*. Abt. VI: Methoden der experimentellen Psychologie. Teil C/I. Berlin-Wien 1928, str. 1.)

budemo pobliže upoznali s pojmom izvanjskog eksperimenta. — Vrijedno je još naglasiti da se nutarnji eksperiment ne smije zamijeniti s eksperimentom što ga eventualno činimo samo u mislima (Gedankenexperiment), kad ne produciramo konkretne pojave za promatranje, već jedino mislimo o njima pitajući što bi se u različnim slučajevima moglo dogoditi. Takav je eksperiment i u fizici moguć, dok je nutarnji eksperiment već po svom pojmu u fizici isključen.

Izvanjski eksperiment imamo kad izvanjskim okolnostima i podražajima u drugima izazivamo izvjesne pojave u svrhu naučnog istraživanja. Osobe koje se na taj način ispituju moraju biti naročito školovane i izvježbane za pažljivo promatranje svojih doživljaja. — Izvanjski eksperiment ima tu veliku prednost da kod njega sudjeluju dvije osobe. Kad u samom sebi promatram izvjesne duševne činjenice, lako se može dogoditi da i nesvijesno stojim pod uplivom naslućenog rezultata. Kad, obratno, ispitivana osoba nije vodila nikakvog računa o rezultatu, već samo vjerno izvršila upute istraživača, onda bez sumnje ima više jamstva da je njeno promatranje obzirom na rezultat nepristrano i utoliko objektivno. — I *viši* je duševni život pristupačan izvanjskom eksperimentu, i to ukoliko ima nužnih odnosa između stanovitih izvanjskih podražaja ili znakova i duševnih procesa koji su njima direktno ili indirektno proizvedeni. Takav odnos postoji, na pr., između mišljenja i govora ili jezika. Jedna zadaća kao van-subjektivni podražaj može nas putem svojih motivacija voditi do upoznavanja htijenja. Takozvana viša čuvstva možemo upoznati putem predočaba i misli o kojima ovise.[6]

Poslije temeljitog i svestranog ispitivanja ovog novog eksperimentalnog postupka, naročito izvanjskog eksperimenta, prihvatio je Girgensohn metodu i teoriju Külpeove škole ukoliko se odnosi na mišljenje. Mislio je, naime, da će nauka o nezornosti mišljenja biti dobar temelj, na kojem će se moći dosegnuti duhovni religiozni procesi. Obzirom na svoju konkretnu svrhu morao je Girgensohn naročito preudesiti metodički postupak Külpeove škole. Tako je onda došao do svoje nauke o psihičkoj strukturi religioznog proživljavanja, do nauke koja se može smatrati jednim od glavnih uspjeha moderne psihologije religije.

SAMOOPAŽANJE I EKSPERIMENT

Prije nego što ćemo prikazati Girgensohnovu eksperimentalnu metodu potrebno je da uočimo još jedan činilac bez kojeg u psihologiji višeg duševnog života nema i ne može biti eksperimenta, a to je *samoopažanje*.

[6] O. *Külpe*, Vorlesungen über Psychologie.[2] Herausgegeben von K. *Bühler*. Leipzig 1922, str. 57—62.

Pitanje o vrijednosti samoopažanja i eksperimenta kao i o njihovom međusobnom odnosu nije novo. To je uglavnom pitanje o takozvanoj subjektivnoj i objektivnoj filozofiji.[7] Problem je u ovom: Treba li naučnu psihologiju ograničiti na ono što se može općenito i potpuno objektivno kontrolirati, ili je možda od naučne vrijednosti i ona psihologija koja uz potrebnu rezerviranost poštiva subjektivno doživljavanje i iskaze o njemu?

Pojam objektivne psihologije, kako se vidi, metodički je postulat jednog jednostranog prirodoznanstvenog stava. Svaka dosljedna objektivna psihologija zabacuje samoopažanje kao naučno spoznajno sredstvo. To je stanovište zastupao već A. *Comte*, koji uopće nije ni htio priznati da je psihologija znanost, i to baš iz razloga što se ona mora oslanjati na samoopažanje. Po Comteu samoopažanje ne daje objektivnu sliku nutarnjeg doživljavanja, nego ga znatno iskrivljuje. Na primjer: jedan jaki afekt (gnjev, srdžba) gubi svoj intenzitet i svoje nijanse, ako ga svijesno u sebi promatram. To isto stanovište zastupaju u principu i kasniji pretstavnici takozvane objektivne psihologije: ruski *refleksolozi* i američki *behavioristi*. Ovi, štoviše, idu tako daleko da se jedino oslanjaju na opažanje reagiranja i vladanja u različnim situacijama koje se umjetno stvaraju. Utoliko objektivna psihologija priznaje samo eksperimentalni postupak ispravnom psihološkom metodom, a pri tome uzima pojam eksperimenta u uskom, prirodoznanstvenom smislu.

Što treba na to odgovoriti?

Odmah se može priznati da neki oblici doživljavanja zaista ne dolaze u svakom pogledu do kulminacije, ako ih svijesno i u naučnu svrhu promatramo. Nadalje se može priznati i to da nam samoopažanje ne otkriva uvijek zadnje nijanse duševnog doživljavanja. Međutim, o tom se ovdje ni ne radi. Pitanje je samo da li nas samoopažanje vodi barem do nekih pouzdanih, naučno vrijednih spoznaja. Na to treba pozitivno odgovoriti. A tim je samoopažanje već opravdano kao naučno psihološko spoznajno sredstvo. Inače bismo iz sličnih razloga morali u psihologiji zabaciti i osjetilno opažanje, jer ni ono nas ne vodi uvijek do »zadnjih« rezultata.

Psihologija bez samoopažanja postaje zoologijom, jer radi samo još o pitanju fiziološkog i osjetilnog reagiranja. Do pravog nutarnjeg duševnog doživljavanja dolazimo samo samoopažanjem.

---

[7] K. *Bühler*, Die Krise der Psychologie. Jena 1927. B. *Petermann*, Ueber die Idee einer objektiven Psychologie. Psychoreflexologie und Behaviorismus im Lichte wissenschaftstheoretischer Rechenschaftsgabe. (Zeitschrift für Psychologie. 108, 1928, str. 371—397.) J. L. *Snethlage*, Der Behaviorismus. (Kant-Studien. 34, 1929, str. 167—175.) Donekle i A. *Gemelli*, Introspezione e studio del comportamento. (Acta secundi congressus thomistici internationalis. Taurini-Romae 1937, str. 223—249.)

Ekstremna objektivna psihologija mogla bi još insistirati na tom da se samo oni rezultati smiju nazvati naučnima koji vrijede *općenito*, to jest, o svakom pojedinom duševnom životu, i koji se mogu od bilo kojeg stručnjaka objektivno kontrolirati. A u isto bi vrijeme mogla tvrditi da je samoopažanje uvijek upravljeno na *individualno* doživljavanje, dakle, na doživljaje koji su u svakom pogledu »jednokratni«. Međutim, ni taj prigovor ne stoji. Nikad se u psihologiji ne uzima rezultat pojedinačnog samoopažanja kao opći zakon, već se oprezno uspoređuju rezultati mnogih samoopažanja da se na taj način pronađe zakonitost koja je tim rezultatima svojstvena.

A kad pitamo od koje je vrijednosti samoopažanje u psihologiji, onda nam se čini da treba odgovoriti slijedeće:

Bez samoopažanja nema prave spoznaje o našem *višem* duševnom životu. Bez samoopažanja nema *psiho*-logije, već samo *zoo*-logije. Zato se upoće čini da je samoopažanje zapravo temelj i podloga svake psihološke metode.[8] Metode takozvane objektivne psihologije, refleksologije i behaviorizma, dobre su kao metodičke nadopune samoopažanja, a izvrsno mogu poslužiti za upoznavanje *nižeg* duševnog života. Gdje nema samoopažanja, kao kod djece i životinja, tamo su te metode čak nužno potrebne.

Prema onom što smo naprijed rekli o izvanjskom eksperimentu jasno je da i samoopažanje može biti eksperimentalno. To zvuči malo paradoksno. No smisao je jasan: eksperimentalno proizvedeni duševni procesi, podvrgnuti pažljivom samoopažanju, ne znače krivotvorenje činjenica, već omogućuju pouzdanu spoznaju i vode do naučno vrijednih rezultata. Samo se ovdje ne smije tražiti da se takvi eksperimenti mogu od svakog stručnjaka u svako doba i u bezbroj varijacija ponavljati; to bi značilo braniti uski fizikalni pojam eksperimenta. Treba se zadovoljiti tim da imamo jedan metodičko-sistematski postupak u svrhu tačnog opažanja; taj je postupak utoliko eksperimentalan što se služi izvanjskim, to jest, van-subjektivnim podražajima.[9] Osim toga treba imati na umu da se tu ne radi o kvantitativnom mjerenju, jer se najveći dio duševnog života ne može izraziti matematičko-

---

[8] »Die *Methoden* der experimentellen Psychologie richten sich nach ihren Quellen. Weil das Bewusstsein die primäre Quelle ist, ist folgerichtig die *Selbstbeobachtung die primäre Methode.*« J. *Lindworsky*, Experimentelle Psychologie.[5] München 1931, str. 9—10.

[9] U tom smislu Fröbes definira psihološki eksperiment ovako: »*Das Experiment* ist eine vervollkommnete und gesteigerte Beobachtung, die das Ereignis nicht abwartet, sondern herbeiführt. Man kann es beschreiben als eine *Beobachtung, die verbunden ist mit einer willkürlichen und wiederholbaren Einwirkung des Beobachters auf die Entstehung und den Verlauf der psychischen Erscheinungen.*« J. *Fröbes*, Lehrbuch der experimentellen Psychologie. I[2], Freiburg i. Br. 1923, str. 10.

kvantitativnim formulama. Psihologu je u prvom redu stalo do toga da upozna *kvalitativne* svojstvenosti pojedinih duševnih čina i procesa.

Wundtovo stanovište u ovoj stvari nije sasvim jasno. S jedne strane naglašuje primjenljivost eksperimenta na sve osnovnije duševne procese, a s druge strane apsolutno traži »opažanje« za viši duševni život. Čujmo samog Wundta: »Demnach gibt es keinen der fundamentaleren psychischen Vorgänge, auf den nicht die experimentelle Methode anwendbar, und deshalb zugleich keinen, bei dessen Untersuchung sie nicht aus logischen Gründen gefordert wäre.« A poslije: »Demnach verfügt die Psychologie, ähnlich der Naturwissenschaft, über zwei exakte Methoden: die erste, die experimentelle Methode, dient der Analyse der einfacheren psychischen Vorgänge; die zweite, die Beobachtung der allgemeingültigen Geisteserzeugnisse, dient der Untersuchung der höheren psychischen Vorgänge und Entwicklungen.«[10] Ova razdioba, po kojoj se osnovniji duševni procesi ispituju eksperimentom a viši duševni doživljaji opažanjem, odveć je šablonska. Ispravno treba reći da je i u nižem duševnom životu moguće i vrijedno opažanje odnosno samoopažanje, kao što se ni kod ispitivanja višeg duševnog života ne smije obescijeniti eksperimentalna pomoć.

SAMOOPAŽANJE U PSIHOLOGIJI RELIGIJE

J. *Geyser* drži da je prvi preduvjet psihologa religije da i sam vodi pravi i intenzivni religiozni život, te da je sklon i sposoban za stvarno *samoopažanje*. Kako bi inače mogao ispravno razumjeti izvještaje drugih o njihovim religioznim doživljajima?[11]

O značenju samoopažanja za psihologiju religije opširno raspravlja S. *Behn.*[12] Njegove su osnovne misli ove:

Samoopažanje nije, doduše, jedina metoda psihologije religije, ali je ipak od osnovnog značenja za psihološko istraživanje religioznih doživljaja. Metodičko se samoopažanje psihologije religije ne razlikuje bitno od metodičkog samoopažanja ostale psihologije. Ono ipak ima nekoliko svojih značajnih crta. — Odmah od početka treba razlikovati dva lica: prvo koje upravlja metodičkim samoopažanjem (Versuchsleiter) i drugo koje promatra određene religiozne doživljaje (Beobachter). Metodičko samoopažanje znači da se reproduciraju ili produciraju vlastiti doživljaji u svrhu naučnog promatranja. Ne promatraju se, dakle, tuđi doživljaji, već *vlastiti* duševni procesi, a promatraju se s tom namjerom da se dođe do nekog određenijeg znanja o njima. — Prigovara se katkad da samoopažanje uključuje krivotvorenje činjenica, jer sjećanje tobože ne reproducira prošlost u pravom svijetlu. Na to odgovaramo: Što često (ali ne uvijek!) vrijedi o reproduciranju prošlosti, ne

[10] W. *Wundt*, Grundriss der Psychologie.[15] Leipzig 1922, str. 28 i 30.

[11] J. *Geyser*, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. I[3]. Münster i. W. 1920, str. 52.

[12] S. *Behn*, Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 2/3, 1921, str. 160—189.)

vrijedi nužno o metodičkom samoopažanju kao takvom; spomenuta se poteškoća najbolje svladava savjesnim radom; treba samo da smo svijesni da metodičko samoopažanje ima svojih granica. — Prigovara se, nadalje, da se promatračima ili osobama koje se ispituju zabranjuje svako razmišljanje, dok samoopažanje treba da vodi do novih spoznaja. Ako je promatraču stalo do aktualnog znanja, onda on mora razmišljati; samo se u tom slučaju kod njega već ne radi o doživljajima kao činjenicama, nego o ličnom i utoliko subjektivnom raščlanjavanju pojmova i o subjektivnim teorijama. Ako, obratno, promatrač ne razmišlja, onda ulazi u »pustolovno stanje potmulosti«, u jedno stanje u kojem se doživljaji bez smisla i suvislosti pojavljuju i nestaju. Na to odgovaramo: Drugo je misliti, a drugo razmišljati. Promatrač bezuvjetno mora misliti, ali nikako ne smije teoretski spekulirati. — Rezultati samoopažanja, tako prigovaraju drugi, protivurječni su i nestalni, jer ni isti promatrači ne izvješćuju uvijek na jednak način o svojim vlastitim doživljajima. Na to odgovaramo: Priznajemo da često dobijemo protivurječne izvještaje. Ali to nije tako strašno da bi trebalo izgubiti svako povjerenje u samoopažanje. Promatrači, naime, ne izvješćuju o općim i nužnim zakonima, već samo o pojedinačnim i konkretnim doživljajima. Osim toga ne treba smetnuti s uma da promatrači u različno vrijeme različno opažaju, jer za *tačno* promatranje moraju biti školovani i izvježbani, a tu je prirodno moguće razvijanje i usavršivanje. — Čuje se također prigovor da su religiozni doživljaji tako kompleksni i tako komplicirani, da ih eventualno možemo »prigodno« promatrati, ali da je *metodičko* upoznavanje njihove biti jedva moguće i utoliko promašeno. Na to odgovaramo: Iz toga što je metodičko samoopažanje vrlo teško nikako ne slijedi da je ono promašeno ili nemoguće. Tko zna za granice svog opažanja, taj će i znati služiti nauci. — Uostalom, tako fiksira Behn svoje stanovište, da samoopažanje dobije opću vrijednost, treba ga ugraditi u psihološki eksperiment. Na taj se način uklanjaju mnoge poteškoće:

»Nur die Selbstbeobachtung im technisch einwandfrei durchgeführten Experiment gilt als methodische Selbstbeobachtung gegenüber der natürlichen und gelegentlichen Selbstbeobachtung. Künftighin bezeichnen wir als methodische Selbstbeobachtung also nur die Selbstbeobachtung im exakten psychologischen Experiment. Für diese Selbstbeobachtung gilt, auch wenn noch soviele objektive Methoden anerkennenswert neben sie treten, dass erst durch sie die Psychologie zu einer eigenen Wissenschaft wird. So glauben wir unbesorgt aussprechen zu dürfen: Ohne Selbstbeobachtung keine eigentliche Psychologie, ohne psychologisches Experiment keine methodische Selbstbeobachtung.«[13]

---

[13] S. *Behn*, Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie. Str. 172.

Ne može se dovoljno naglasiti od kolike je važnosti da ispitivana osoba kod eksperimentalnog samoopažanja ne zna za konkretnu namjeru eksperimentatora. To je korisno ne samo zato da se što više isključi sugestija, nego i zato što bi se samo doživljavanje inače moglo odvijati drugim pravcem nego obično. To vrijedi za svako pravo religiozno i ćudoredno doživljavanje. Drukčije je kod ostalih psihičkih i psiho-fizičkih procesa. Tamo poznavanje eksperimentatorove namjere jedva smeta.

Jasno je osim toga, kako se iz dosadašnjih izvoda može vidjeti, da samoopažanje ima ovdje obično smisao *retrospektivnog* opažanja. Treba, dakle, znati da se kod religijsko-psihološkog eksperimenta radi o jednoj vrsti sjećanja. Kod toga se vrlo lako može desiti da smatramo *važnijim* činiocima one elemente kojih se življe sjećamo, i to ne zato što bi oni zacijelo bili važni, nego naprosto zato što su u našem pamćenju življi od drugih.

GIRGENSOHNOVI EKSPERIMENTI

U čemu se *načelno* sastoje Girgensohnovi eksperimenti?[14]

Odabranim osobama, koje su za pažljivo samopromatranje naročito školovane, daju se posebni religiozni tekstovi (obično religiozne pjesme) da ih prema uputama eksperimentatora pročitaju. O svemu što one pri tom doživljuju mora se odmah sastaviti tačan zapisnik. Zato se ispitivane osobe izvježbaju i u promatranju svojih doživljaja i u davanju što tačnijih odgovora o njima. Pokusi se moraju češće ponavljati, i to s različnim osobama i s različnim tekstovima. Jedno egzaktno istraživanje iziskuje obično hiljadu do dvije hiljade pokusa.[15] Tako stečeno gradivo, koje pretstavlja dosta vjerne fotografije promatranih doživljaja, obrađuje se onda psihološkim raščlanjavanjem, točnom psihološkom analizom.

O tome, da li treba taj metodički postupak nazvati »eksperimentom« ili ne, može se u beskonačnost polemizirati.[16] Svakako se ovdje radi o takvom pojmu »eksperimenta« i »egzaktnosti«, kakav jedino dolazi u obzir na području duševnog zbivanja. A

---

[14] Neki dijelovi slijedećih odlomaka izašli su već u mom štampanom predavanju: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937, str. 223—225.)

[15] W. *Gruehn*, Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 36.

[16] Tako, na pr., Wunderle načelno priznaje vrijednost Girgensohnove metode, ali prigovara izrazima »eksperiment« i »egzaktan«: »Warum hängt man sich dann so krampfhaft an den Namen *experimentelle* Methode? Liegt darin nicht eine allzu nachgiebige Angleichung an die Naturwissenschaft und ihre Methoden, deren Exaktheit in der Religionspsychologie doch niemals erreichbar ist?« G. *Wunderle*, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. (Philosophisches Jahrbuch. 35, 1922, str. 267.) Slično G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, naročito str. 54, 73 i 131—135.

okolnost, da Girgensohnovi pokusi još nisu u svim detaljima besprijekorni, u principu ne mijenja ništa na stvari. Sam Girgensohn i njegov učenik W. Gruehn dobro znaju da će se njihova metoda u mnogom pogledu moći a i morati dotjerivati. Svaki pojedini njihov rad najbolje pokazuje koliko su se trudili oko usavršavanja svog eksperimentalnog postupka.[17]

U vezi s Girgensohnovim monumentalnim djelom protestantski je učenjak R. *Hermann* otvoreno nabacio pitanje o naučnoj vrijednosti eksperimenta za psihologiju religije.[18] Ma da ima puno priznanja za Girgensohnov rad kao i za njegove rezultate, ipak nastoji dokazati da se eksperimentalnom metodom ne dolazi do sasvim specifičkih rezultata, do rezultata do kojih ne bismo mogli doći drugim putem. Načelno ne zabacuje eksperimentalnu metodu za psihološko istraživanje religioznosti, ali je donekle obescjenjuje, i to u duhu jednog aprioristička konservativizma. Još više to čini O. *Pfister* sa svog psihoanalitičkog stanovišta.[19] Drugi se opet ni ne obaziru na Girgensohna.[20] Među ove spada i Prvoš *Slankamenac*, koji 1924 godine, kako se čini, još nije znao ni za Külpeov širi pojam eksperimenta ni za Girgensohnovo ispitivanje religioznosti na eksperimentalnoj osnovi. Pozivajući se naročito na Th. Elsenhansa Slankamenac govori o »jednodušnom zaključku psihologa«, po kojem se »eksperiment ne može s uspehom primenjivati na najviše i najsloženije pojave svesti«. Zatim nastavlja ovako:

»Pitanje o primeni eksperimentalne metode u psihologiji religije rešeno je već time, što su toj metodi već u opštoj psihologiji postavljene granice pre religioznih pojava svesti. No i pored njihove složenosti, ove pojave duševnog života imaju osobitih oznaka, kojima se one još razlikuju od ostalih pojava svesti, zbog kojih se još manje može primeniti eksperimentalna metoda na njih. Da ne spominjemo sve oznake religioznih pojava, zadržaćemo se samo na jednoj osobini. Glavna je osobina religije, da je ona svagda izraz punoće, totaliteta. Religiozne pojave svesti razlikuju se od ostalih pojava duševnog života poglavito time, što su one, izazvane religioznim objektima, svagda duboke reakcije sveukupne svesti pod naročitim osvetljenjem religioznog saznanja. Ovo potonje bitna je osnova religije: sastoji se u naročitom jedinstvenom shvatanju bitnosti sveta i života. Iz toga shvatanja ističe tada takvo moralno držanje, koje se odlikuje izvesnom svečanom i otmenom konsekventnošću. Kruna takova saznanja i držanja religiozni je pojam o bogu, u kome je pomirenje svih protivnosti

---

[17] Poredi: K. *Girgensohn*, Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie.[2] Leipzig und Erlangen 1925, str. 19—20. W. *Gruehn*, Das Werterlebnis. Leipzig 1924. U ovom zadnjem djelu već je udovoljeno mnogim novim metodičkim zahtjevima.

[18] R. *Hermann*, Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. Gütersloh 1922.

[19] O. *Pfister*, Religiosität und Hysterie. Leipzig-Wien-Zürich 1928. Protiv Girgensohna: dodatak pod naslovom »Die Religionspsychologie am Scheidewege«, str. 111—149 (objelodanjeno već 1922 godine u psihoanalitičkom časopisu Imago).

[20] Na pr.: R. H. *Thouless*, An Introduction to the Psychology of Religion.[2] Cambridge 1924.

u životu i savršenstvo nepotpunog čovečanskog saznanja. Religiozno saznanje prenosi čoveka preko granica racionalnog saznanja, dokle dosežu granice mogućnosti naučnog ispitivanja, i svest religioznih lica tačno oseća ograničenost tih sredstava za saznanje takve vrste, kakovo je religiozno.

Religiozne pojave i doživljaji izrazi su toga opšteg stanja svesti, i pravilno razumevanje njihovo nije moguće inače no samo u vezi s osnovnim raspoloženjem, tonom, celokupnog religioznog mišljenja. Svaka nova pojava života izaziva u duši čoveka reakciju. Ta reakcija samo je onda religiozna, ako proističe iz osnovnog i opšteg shvatanja celokupnog života sveta i čoveka. Može biti, da jedan isti spoljašni uticaj izazove jednom religioznu reakciju, a da drugi put reakcija svesti ne bude religiozna. Religiozne reakcije ne mogu biti veštački izazvane, one se moraju zaista zbiti u životu. Ta okolnost, što tako složen i intiman pokret duševnog života ne može biti veštački izazvan, vrlo je značajna. Od toga zavisi, kakvo će se naučno držanje zauzeti prema tim pojavama. Ako se one ne mogu veštački stvoriti ili izazvati, onda je potpuno opravdano shvatanje, da se na religiozne pojave ne može uopšte primeniti eksperiment. U osnovi bića religioznih pojava leži ta osobina, da su one samo onda neposredne i istinske, kad se javljaju u životu spontano. Religiozno saznanje neko ili postoji ili ga nema. Ako ga nema, religiju ne može usaditi u njega niko nikakvim sredstvima, kaošto niko ne može stvoriti od nekog umetnika, ako se on nije rodio za to.«[21]

Girgensohnov metodički postupak u principu dovoljno vodi računa o svemu što se ovdje iznosi protiv mogućnosti ispitivanja religioznosti na eksperimentalnoj osnovi. Polovicom dvadesetih godina nije se smjelo jednostavno tvrditi da se eksperimentalna metoda ne može primijeniti na religiozne pojave svijesti. Naučna situacija bila je takva, da je već trebalo ispitivati *konkretnu primjenu* eksperimentalne metode na subjektivno religiozno proživljavanje.

Da se problem »eksperimentalnog« ispitivanja religije ne bi prenio na krivi teren, spominjem još ovo. Svrha »eksperimentalne« psihologije religije nije niti je ikad bila da vještački usadi religiju u ljude koji nemaju religije, nego da određenim izvanjskim podražajima iznovično izazove religiozno proživljavanje u osobama koje već jesu religiozne. Mogućnost toga potvrđena je danas obilnim činjenicama. No uvijek valja imati pred očima smisao i granice religioznog »eksperimenta«.

Borislav *Lorenc* u svom prikazu psihologije religije već priklanja veliku pažnju eksperimentalnoj metodi: »U svakom slučaju sama istorijska psihologija religije nije dovoljna i zato joj je nužna dopuna i kontrola eksperimentalna psihologija religije ma kako njeni rezultati bili skromni.«[22]

O Girgensohnovim pokusima vrlo povoljno sudi isusovac E. *Raitz von Frentz.*[23] On dijeli poteškoće protiv religijsko-psihološkog eksperimenta u dvije grupe. Jedne su subjektivne, a druge

[21] P. *Slankamenac,* O metodi psihologije religije. (Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga 231 razreda historičko-filologičkoga i filozofičko-juridičkoga. Zagreb 1925, str. 174—175.) Ova je radnja bila primljena kao »prva *domaća* radnja na ovom specijalnom području« (str. 137 pod crtom). Ona je zapravo samo kratak referat o različnim pokušajima metodičkog ispitivanja religioznosti. Pisac zaključuje: »Za psihologiju religije ostaje nam kao heuristička metoda jedino metoda indirektna promatranja, i to, uglavnom, u onom obliku, kako se William James poslužio njome« (str. 177).

[22] B. *Lorenc,* Psihologija religije. (Bogoslovlje. 11, 1936, str. 360.)

[23] E. *Raitz v. Frentz,* Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Str. 200—214. Slično sude: E. *Przywara,* Religiöses Gefühl als natürliches Denken? (Stimmen der Zeit. 104, 1923, str. 316—318.) A. *Willwoll,* Zur Psychologie des religiösen Lebens. (Schweizerische Rundschau. 27, 1927/28, str. 1040—1051.)

objektivne. — Prva se grupa poteškoća osniva na krivoj tezi, da su znanost i pobožnost (religioznost) skroznaskroz oprečni pojmovi, te da naučni eksperiment uslijed toga stoji u otvorenom protivurječju s religioznim doživljavanjem. Ta je teza u svojoj jezgri samo san liberalnog prosvjetiteljstva. Stvarno nema protivurječja između nauke i religije, između znanosti i religioznosti. Religijsko-psihološki eksperiment je, doduše, vrlo kompliciran, ali zato još nije načelno nemoguć. Ako eksperimentator savjesno i taktično izvodi pokus, nema razloga nepovjerenju. — Druga je grupa poteškoća u tom što su rezultati religijsko-psihološkog eksperimenta takoreći neznatni, naročito ako se uspoređuju s rezultatima drugih metoda. Na to možemo odgovoriti slijedeće: I rezultati drugih metoda su u različnom pogledu nepotpuni, ako se ne obaziru na eksperimentalnu metodu. Donekle je istina da su rezultati religijsko-psihološkog eksperimenta »neznatni«. Razlog je u tom što su religiozni doživljaji po svojoj naravi vrlo komplicirani. Ali baš zato je eksperimentalna metoda i *potrebna:* spontana je religioznost konkretnog života vanredno zapletena, a k tome se tako brzo mijenja i prolazi, da je njeno ispitivanje čisto opažajnim putem skoro nemoguće. Vješto udešenim pokusima mogu se različni momenti u izvjesnom smislu fiksirati, po volji iznovično podvrgavati samoopažanju, i to u različitim okolnostima i pod različitim uvjetima. Na taj se način mogu promatrati i analizirati mnoge »sporedne sitnice«, a to su obično vrlo važne nijanse, koje iščezavaju čak u deskriptivno-intuitivnoj metodi fenomenologa.[24]

Načelno je, dakle, izvan svake opravdane sumnje da se eksperimentalna metoda može primjenjivati na religiozne doživljaje. Do eksperimentatora stoji da se služi samo onim podacima, za koje zna da ih je ispitivana osoba iskreno i utoliko spontano proživljavala.[25] Nije preveć teško doći do zapisnika o doživljajima. Ali je vrlo teško obrađivati zapisnički materijal nepristrano i objektivno.

---

[24] U tom smislu piše Pinard de la Boullaye o Girgensohnovoj metodi slijedeće: »Elle se rapproche des enquêtes par questionnaires et par cela même exige des précautions critiques analogues; mais, par la variation des thèmes proposés à l'appréciation, elle est plus riche et répond davantage au type de l'expérimentation dans les sciences physico-chimiques. Tout spécialement, elle permet d'analyser avec plus de précision ce phénomène complexe qu'on nomme »le sentiment religieux».« H. *Pinard de la Boullaye,* L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.[4] Paris 1929, str. 331—332.

[25] Nešto pretjerano, ali donekle opravdano prigovara Girgensohnu Niemeier: »Das Hauptargument gegen Girgensohns Methode ist, dass den hervorgerufenen Erlebnissen jene Unmittelbarkeit und quellfrische Natürlichkeit der echten religiösen Erlebnisse nur in sehr wenigen Fällen eignet, dass aber doch aus ihnen die gleichen Folgerungen gezogen werden sollen, als wenn wirkliche religiöse Erlebnisse vorlägen.« G. *Niemeier,* Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. Stuttgart 1930, str. 50.

Opširan prikaz o radovima koji su nastali u duhu nove eksperimentalne psihologije religije daje Werner *Gruehn* u naprijed citiranom referatu »Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921«. Treba samo još spomenuti da se na tom području zadnjih godina vrlo malo radilo. / 20. 11. 86.

NOVIJE KOREKTURE

Najslabiju tačku eksperimentalne psihologije religije treba vidjeti u tom što je vrlo teško odrediti kriterij po kojem bismo razlikovali istinske doživljaje od prividno istinskih. Zato G. *Wunderle* više zagovara metodu neposrednog opažanja i promatranja života (Methode unmittelbarer Lebensbeobachtung). Ta metoda, doduše, nije eksperimentalna, ali ona ipak leži u pravcu eksperimenta, te nastoji izbjegavati odnosno premostiti one poteškoće kojima je izložen čisti eksperiment.

Za karakteristiku svoje metode veli Wunderle da se ne radi o eksperimentu u strogom smislu, već samo u »nepravom smislu«, ali da zato nije isključena »egzaktnost«. Egzaktnost se dakako ne smije ovdje uzeti u prirodoznanstvenom značenju. Jer tamo gdje se radi o slobodi i o drugim okolnostima svijesnog ili nesvijesnog duševnog života, o okolnostima koje su jedva pristupačne metodički tačnom opažanju, tamo se može govoriti samo o pravilnostima i o tipovima, ali se nikako ne mogu ustanoviti stroge nužnosti i zakonitosti. Stoga je na području religijsko-psihološkog istraživanja prirodoznanstvena egzaktnost unaprijed iluzorna. U svojoj studiji o vjeri i o vjerskim sumnjama moderne katoličke omladine držao se Wunderle slijedećih tačaka:

U uvodnom se podučavanju ispitivanih osoba općenito naglašavalo da se radi o *znanstvenoj* svrsi. Sama formalna svrha ostala je tajna. Time je bila isključena sugestija u pogledu rezultata. Molitvom i lektirom (čitanjem zgodnog religioznog teksta) prenosile su se ispitivane osobe u pravu dispoziciju. Potrebom odgovaranja na postavljena pitanja pojavili su se na površini doživljaji koji su inače uronjeni u struju doživljavanja.[26]

U sličnom duhu radi i francuski karmelit *Bruno de Jésus-Marie* sa svojim saradnicima.[27] Tendenca je ista: neposredno promatranje konkretnog života i svjedočanstava o njemu.

---

[26] G. *Wunderle*, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung. Eine religionspsychologische Untersuchung, durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten. Düsseldorf 1932, str. 17—19.

[27] Bruno de Jésus-Marie urednik je časopisa: Études Carmélitaines. Revue de psychologie religieuse. Izlazi u Parizu.

ZAKLJUČAK

Toliko se s načelnog stanovišta može reći o dosadašnjem historijskom razvitku psihologije religije. Dugo je trebalo da se eksperimentalnoj metodi osigura trajna vrijednost u pogledu istraživanja religioznosti. Teoretski ima puno prigovora protiv religijsko-psihološkog eksperimenta, ali dosadašnjim eksperimentalnim radom na području religioznosti konkretno je dokazana njegova opravdanost i vrijednost.

Literatura

Osim literature koja je u tekstu navedena:

F. H. - A. *Montagne*, La méthode expérimentale dans l' étude du problème religieux. A propos de quelques travaux récents. (Revue Thomiste. 16, 1908, str. 187—195 i 341—347.) W. *Stählin*, Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 117—194.) G. *Heinzelmann*, Die Erfahrungsgrundlagen der Theologie. (Zeitschrift für systematische Theologie. 5, 1928, str. 737—757.) W. *Gruehn*, Die empirische Religionsforschung der Gegenwart. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. 4, 1929, str. 6—18.) C. *Schneider*, Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. Ein Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage. (Isti arhiv, str. 19—42.) J. *Neumann*, Kritische Erwägungen zur religionspsychologischen Methode Girgensohns. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1931, str. 201—209.)

Pogovor

Pratili smo razvitak metodičkog rada na području psihologije religije od njegovog postanka do danas. Ustanovili smo da je psihologija religije vrlo mlada nauka. Ona se još uvijek bori s mnogim poteškoćama. Ali da je ona kao specijalna disciplina opravdana, o tom danas više nema sumnje.

Moja zadaća bila je pokazati kojim su se metodama različni psiholozi dali na istraživanje religioznih činjenica. Prvo su oni sami morali doći do riječi. Išao sam svijesno za tim da što vjernije prikažem njihova metodička stanovišta, i u tu sam svrhu nastojao da svoje izvode potvrdim zgodnim originalnim tekstovima. Mislim, naime, da za ispravno razumijevanje stvari više koriste vješto izabrani citati nego beskonačni pokušaji da se originalni tekst pošto poto transponira u »razumljivu« terminologiju. Nastojao sam pogoditi sredinu.

Svrha mog istraživanja, razumije se, nije mogla biti ta da se konačno i isključivo odlučim za *jednu* metodu. U psihologiji nema i ne može biti monopola jedne metode, nego se metodički postupak mora udešavati prema svojstvenostima predmeta koji se istražuje. Vidjeti prednosti i manjkavosti pojedinih metoda, odrediti im granice unutar kojih se one mogu primjenjivati na religiozne pojave, usporediti ih međusobom u pogledu njihove veće ili manje primjenljivosti na određene činjenice, i slično — samo je to mogla biti svrha i rezultat mog ispitivanja. To spomenuti nije bez značenja, kad se zna da u pogledu metode na području psihologije ima još uvijek dosta nejasnoća. Sama narav predmeta koji se ispituje u psihologiji religije ne dopušta da se postavi opće metodičko pravilo. Zato sam i u svojoj kritici uvijek morao ostati kod konkretnih primjera, to jest, morao sam pojedinu metodu ocijeniti obzirom na njenu stvarnu primjenu na određenu religioznu pojavu. Kod toga sam rado priznao ono u čemu su pojedini istra-

živaoci imali pravo, ali sam isto tako otvoreno zabacio ono u čemu su pogriješili te prigovorio onom u čemu su pretjeravali. Kritika je uvijek kratka, jer nisam ulazio u detalje spoznajnoteoretskih i općepsiholoških pretpostavaka. Kratka je i zato što je ova knjiga zamišljena u prvom redu kao priručnik i pomagalo za moje slušače na Bogoslovskom fakultetu. Na predavanjima se, naravski, moraju protumačiti još i mnogi drugi pojmovi i problemi da bi se uspostavila veza između psihologije religije i drugih srodnih disciplina, između religijsko-psiholoških pitanja i pitanja ostale religijske i psihološke znanosti.

Moje je kritičko ocjenjivanje psiholoških metoda obzirom na istraživanje religioznih činjenica imalo u cjelini pokazati opravdanost metodičkog empiričko-naučnog rada na tom području.

Ako se sad pita koja je korist od takvog ispitivanja religioznosti, onda odgovaram slijedeće:

Prva je korist *naučno-teoretska.* Dosljedni razvitak psihologije morao je prije ili poslije voditi do pitanja da li je moguće metodičko upoznavanje onih naročitih duševnih činjenica koje zovemo »religiozne«. Na to je pitanje trebalo odgovoriti, pozitivno ili negativno, bez obzira na to da li imamo ili nemamo praktične koristi od dubljeg upoznavanja religioznosti. Danas već znamo da je taj odgovor pozitivan, dakako, uz stanovite rezerve. Prema tome možemo također reći da stvarno upoznavanje psihičke strukture naše religioznosti ima svoju teoretsku korist, jer proširuje naše znanje.

Druga je korist *praktična.* Ako je istina, da su pravi religiozni čini najnježniji i najplemenitiji naši doživljaji, doživljaji kojima u nadnaravnoj religiji na jedinstven način proživljavamo nedjeljivu sintezu ljudskih i božanskih vrednota kao novu stvarnost, onda nam svaka, pa i najmanja spoznaja zakonitosti koja je tom proživljavanju svojstvena daje novu mogućnost za to da lakše i uspješnije pripravimo svoju dušu za iskrenu religioznost. Milost pretpostavlja narav. Nadnaravni je religiozni život prava *nadgradnja,* ma da milost prožima cijelu narav. Milost ne uništava naravne činioce, nego u pravom smislu riječi nadovezuje na njih.

S Wunderleom potsjećam na riječi sv. Ivana Krstitelja o Kristu: »On treba da raste, a ja da se umanjujem« (Iv. 3, 30). Ako je istina da Krstiteljeve riječi vrijede o svim ljudima, onda o njima također vrijedi ono što je rekao sv. Augustin u svom komentaru ovih riječi otprilike ovako:

Neka raste Bog u tebi. Koliko ga više spoznaješ, toliko ti se više čini da u tebi raste. U sebi Bog ne raste, jer je uvijek savršen.

I mi smijemo sv. Augustina tumačiti i dodati:

Neka raste Bog u nama. Koliko više spoznajemo način njegovog djelovanja u nama, toliko ćemo lakše i pripravnije moći predati se njegovoj svetoj volji, toliko će Bog biti veći u nama.

Tako nam moderna psihologija religije otvara novu perspektivu i nove mogućnosti za izgrađivanje kršćanske askeze. Prve pokušaje u tom pravcu dali su J. *Lindworsky*[1], E. *Raitz von Frentz*[2] i A. *Willwoll*[3].

Preostalo je široko polje rada.

Po mom prvotnom planu ova je knjiga trebala imati dva dijela. U prvom sam dijelu htio raditi o historijskom razvitku i o metodama psihologije religije, a u drugom prikazati izabrana specijalna pitanja prema današnjem stanju psihološke znanosti. Čisto praktični razlozi naveli su me da izdam prvi doštampani dio u posebnom svesku. U dogledno će vrijeme, kako se nadam, slijediti i drugi svezak.

Dužnost mi je spomenuti da je sadržaj ovog prvog sveska u obliku samostalnih članaka izašao u »Život«-u tijekom 1938 godine. To je bilo potrebno iz financijsko-nakladničkih razloga. U sadašnjem definitivnom tekstu nema bitnih promjena.

Na koncu pojedinih poglavlja dodao sam dosta opširan popis literature. Ta literatura nije pokupljena iz drugih knjiga, nego je bila predmetom dugog mučnog rada u velikim knjižnicama u Münchenu i Zürichu. Lako će se o tom moći uvjeriti svi oni koji si budu dali truda da usporede moj dosljedni način citiranja s načinom citiranja drugih pisaca o tom predmetu. Popisao sam sve važnije publikacije, knjige i članke, za koje sam držao da će biti od koristi za solidnu orijentaciju i za specijalni studij. Neke sam radove nakon savjesnog razmišljanja morao izostaviti, najviše zato što oni po svom sadržaju znače samo ponavljanje onog o čem raspravljaju citirane radnje, pa i zato što su katkad, nažalost, bez ikakve naučne vrijednosti. Ako se ovdje ili ondje čini da nekim piscima ne priklanjam dovoljno pažnje, onda se to opravdava tim što nisam htio dati kvantitativno iscrpljivu statistiku religijsko-psiholoških radova, nego što sam htio *kvalitativno* ocijeniti dosadašnji metodički rad na području psihologije religije kao prave *empiričke* nauke.

---

[1] J. *Lindworsky*, Psychologie der Aszese. Winke für eine psychologisch richtige Aszese.[2] Freiburg i. Br. 1936.

[2] E. *Raitz von Frentz*, Selbstverleugnung. Eine aszetische Monographie. Einsiedeln 1936.

[3] A. *Willwoll*, Gedanken zu einer Psychologie der Aszese. (Zeitschrift für Aszese und Mystik. 11, 1936, str. 1—21.)

INDEKS STVARI

agnosticizam 97, 99
askeza (na religijsko-psihološkoj osnovi) 129
autoerotizam 53, 67
automatizam 45—46

behaviorizam 14, 117, 118
Bog (vidi: egzistencija Božja)

čarobnjak 90

demon 90—91
dogma 7, 65—66, 68, 76, 86, 97, 100

edipov kompleks 53, 56, 60
egzistencija Božja (metafizički dokazi) 36, 75, 79, 97
egzogamija 58
eksperiment 84, 114—119; nutarnji 115—116; izvanjski 116
erotizam 53
etnopsihologija 82—83, 104

fenomenologija 102, 108, 124
filozofija religije 13, 102—103, 109

hipnotizam (hipnoza) 45, 55
histerija 15—16, 17, 53, 55, 67
historizam 11, 85, 98

individualna psihologija 72—74, 80
ispovijedanje (spontano) 18—22

kanibalizam 58, 61, 62
kauzalitet (vidi: uzročnost)
kriticizam 98

libido 53, 57, 67, 72

metoda: eksperimentalna 114, 121 do 125; empirička 106—111; etnopsihološka 83—89; introspektivna 44; istaknutih slučajeva 29—30; opažanja 48; statistička 24, 26, 28; transcendentalna 100—104

milost (vidi: religija, nadnaravna)
moralnost 31

nagonski život 52—54, 60, 66, 67
narcisizam 57
nesvijesno 44, 53, 56, 65, 68, 74
neuroza 53—54, 60, 65, 67, 73, 78, 79
numinozno (vidi: sveto)

obraćenje 24, 25, 26—28, 34—35, 39, 41
osjećaj malovrijednosti 73, 74, 78
osjećaj realnosti 32—33

panseksualizam 53, 67
patopsihologija religije 17, 43, 49—50
potsvijesno 37, 53
povijest religija 11—12, 13; poredbena 12, 13
pozitivizam (senzističko-atomistički) 115
pragmatizam 29, 35, 36, 38, 39, 40, 100—101
promatranje: primitivno 18—22; retrospektivno 16, 22, 121
promiskuitet 62
psihoanaliza 52—54, 56, 57, 64, 68, 69—70, 80
psihologija religije 11—12, 13—17, 37 do 38, 41, 46—47, 98—100, 102—104, 108—111; diferencijalna 17; genetička 17, 106—107, 109, 111 (vidi također: etnopsihologija); normalna 17; patološka 17, 49—50; primjenjena 18; socijalna 17
psihologizam 12, 16, 100
psihopatologija 43, 49—50
psihoterapija (religiozna) 34, 68 (vidi također: terapija)

refleksologija 117, 118
religija: personalna i institucionalna 29, 30, 38; naravna 12—13, 15; nadnaravna 15—16, 25, 39, 128; proizvod potrebe 36, 40, 79, 104 do 105; iluzija 59—60; narkotikum 60; fiktivna svrha 75—77; čuvstvo potpune ovisnosti 98; iracionalno 95; intelektualni činilac 44; pravi početak 89—93

religijska znanost 12—13
religijsko-psihološki krug 101, 103
religioznost 11—12, 14, 31, 86—89, 101—102

samoopažanje 16, 84, 114, 116—121
seksualnost 52—53, 56, 61, 63, 69—72
sociologija religije 13
somnambulizam 45—46
spiritizam 45—46
sveto 76, 93—95
svetost 35—36

tabu 58
terapija: psihoanalitička 55, 69, 77; individualno-psihološka 78—79; (vidi također: psihoterapija)
tipologija (religiozna) 108
tipovi (religiozni) 26—27, 33—34, 38
totem 58; totemizam 57—59, 61—62, 89; totemska gozba (žrtva) 58, 59, 62

uzročnost 90—93

INDEKS IMENA

Abderhalden 111, 115
Adler 72—81
Albert Veliki 22
Allers 70
Ames 40
Antunović Kobliška 54
Arréat 51
Aschkenasy 105
Atanasijević 73, 80
Augustin 16, 19—20, 107, 128

Bain 44
Baker-Eddy 54
Bartmann 11
Bauke 104
Bebel 63
Behn 119—120
Belot 96
Bendixen 99
Berguer 23, 110
Bernard 20—21
Bessmer 23, 41
Beta 25
Beth 23, 70
Binet 44, 49
Binički 16, 22
Birnbaum 81
Blondel 70
Bonaventura 22
Bopp 70
Bornhausen 104
Bower 42
Brauchle 70, 81
Bresler 100
Breuer 55
Bruno de Jésus-Marie 125
Bühler, K. 70, 104, 105, 116, 117
Bumke 70
Burnham 25
Busch 41, 108

Cesarec 71
Checchia 51
Claparède 51
Clemen 62
Coe 39, 42, 47
Comte 63, 117
Cons 25
Cook 41
Cronbach 71
Cutten 40
Cvajg: vidi Zweig

Dalbiez 70
Daniels 25
Darwin 58
Delacroix 51
Delitzsch 99
Dessoir 45
Donat 55, 63, 70, 80, 81
Döring 70, 81
Dreikurs 74, 81
Drews 99
Duprat 49
Durkheim 96
Dürr 105—106
Dvorniković 77, 80

Đurić 77, 80

Ebbinghaus 104—105, 108
Eckert 112
Edip 53
Ehrhard 19
Elsenhans 122
Ettlinger 23
Faber 23, 28, 88, 96, 104, 108—109
Feldmann 23
Ferrando 110
Filip od Presv. Trojstva 22
Fischer 99
Flournoy 45—49, 50, 51, 68, 100, 113
Fox 31
Franc Ferdinand 61
France, Anatole 81
Franjo Asiški 31
Franjo Saleški 22
Freud 52—64, 65, 66, 67, 70, 71, 72
Frey 112
Freytag 104
Fröbe-Kapteyn 71
Fröbes 118
Frojd: vidi Freud
Fromm 65

Gaetani 70
Gemelli 110—111, 117
Geyser 94, 119
Girgensohn 23, 64, 114, 116, 121—125, 126
Godfernaux 49
Goldstein 23
Grasserie, de la 23
Grant Duff 71
Greenwood 80
Grimm 55

Gruehn 16, 17, 18, 23, 41, 108, 114, 121, 122, 125, 126
Gutberlet 23, 109

Haering 104
Hall 24—25, 40
Harnack 11
Hegel 98
Heiler 11, 95, 96
Heinzelmann 126
Helmholtz 24
Hermann 122
Hinneberg 104
Hoepfner 23
Höffding 51, 99
Hofmann 63
Husserl 102

Ignacije de Lojole 31
Isus: vidi Krist
Ivan od Križa 22
Ivan Krstitelj 128

Jahn 75, 80, 81
James 25, 29—39, 40, 41, 44, 47, 49, 84, 85, 100, 101, 108, 113
Janet 44
Jelke 95
Job 18
Johnson 112
Jones, E. 69—70
Jones, R. M. 42
Jung 69, 70, 71

Kafka 23
Kaftan 104
Kant 35, 36, 97, 103, 117
Karrer 15
Katzer 23
Keilbach 23, 95
Kinast 23, 98—99
King 40, 42
Klajn 61
Klemm 96
Koch 23, 106
Koepp 23, 41, 91
Koffka 108
Kranefeldt 69, 70, 81
Krist 49, 66, 128
Kronfeld 70
Külpe 115—116
Künkel 78

Ladd 24
Lamanna 110
Lange 44
Leclère 51
Lemaitre 45, 50
Lendić 55, 71
Leuba 25, 36, 40, 47
Lévy-Bruhl 96
Lindworsky 23, 92, 94, 109, 118, 129
Linwurzky: vidi Lindworsky
Lorenc 23, 52, 123
Lütgert 49, 99
Luther 31, 97

Maier, H. 106
Mandel 106—107, 111
Mangenot 110
Maréchal 109—110
Marija Antoaneta 46
Maritain 15
Mašin, Draga 61
Maudsley 44
Mayer, E. W. 23
Maylan 70
Mesmer 54
Messer 23, 49—50
Michaëlis 70
Milton 80
Misch 19
Mittenzwey 62
Molnár 113—114
Montagne 126
Mulert 104
Müller-Braunschweig 71
Müller-Freienfels 23, 114
Mundle 102
Munnynck, de 110
Murisier 47, 49, 50, 51
Muthmann 41

Nachmansohn 70
Neumann 78, 81, 126
Niebergall 112
Niemeier 42, 95, 124

Obrenović 61
Oesterreich 22, 23, 41
Ostertag 96
Otto 11, 93—95, 96, 98

Pacheu 110
Pariser 23
Pavao, sv. 19, 31
Penido 14—15, 23
Petermann 117
Petrović 52
Pfennigsdorf 107
Pfister 67—69, 71, 106, 122
Pick 81
Pinard 110
Pinard de la Boullaye 17, 42, 96, 102, 124

Popović 71
Pratt 39—40, 41, 42
Prica 52
Prinzhorn 62
Przywara 123

Rademacher 11, 23, 109
Raitz von Frentz 114, 123, 129
Rank 66
Regel 51
Reik 63, 64—66
Rein 23
Reischle 11, 99
Ribot 34, 44—45, 47, 50
Rittelmeyer 104
Roos 99
Runestam 70
Runze 11, 23, 104
Rust 23
Ruttmann 81

Saalfeld 70
Sabatier 12—13
Sachs 66
Sanglé 49
Santenoise 49
Saupe 23, 80, 88
Saussure, de 70
Schäfer 19
Schaub 42
Scheel 23, 99, 104
Scheler 15
Schleiermacher 49, 97—98, 100, 101, 107
Schmidt, W. 11, 61—62, 88, 93, 94, 103
Schmidt, W. 41, 114—115
Schneider 126
Schohaus 56
Schuck 21
Schulze-Maizier 75—76, 79
Schütz 104, 112
Seelhammer 79, 81
Selbie 42
Simson 80
Slankamenac 42, 85, 122—123
Smith 45—46, 50
Snethlage 117
Spencer 44
Sperber 77, 81
Sperl 23
Spiess 103
Stählin 108, 112, 126
Starbuck 25—29, 38, 39, 40, 47, 49, 100, 106, 108, 113
Stekel 71
Stern 56
Stratton 40
Streeter 78
Sundar Singh 71

Terezija od Isusa 16, 21—22, 31
Terezija od malog Isusa 71
Thibon 70
Thieme 96
Thimme 98
Thouless 122
Thurnwald 87—88
Tissi 70
Tolstoj 31
Toma Akvinski 22
Traub 104
Traue 99, 112
Troeltsch 11, 103
Tuinstra 70
Tumarkin 23

Ufer 50

Vacant 110
Vološinov 71
Völter 104
Vorbrodt 71, 81, 100, 105, 108, 111

Wach 12
Wauer 12
Weckesser 51
Weiss 71
Wesley 31
Wexberg 75, 81
Wielandt 23, 112
Wieman 42
Wild 96
Wilheim 81
Willwoll 123, 128
Winkler, F. 78, 81
Winkler, R. 95, 102
Winthuis 93
Wittels 70
Wobbermin 11, 29, 41, 85, 95, 100—104, 108, 111, 115
Wunderle 8, 18, 22, 23, 29, 41, 85, 93, 95, 96, 102—103, 109, 121, 125, 128
Wundt 24, 82—93, 94, 95—96, 104, 105, 108, 119

Zanfrognini 71
Zimmermann 64, 74
Zinzendorf 67, 71
Zweig 54

Živković 16, 20

Wilhelm **Keilbach: Die Problematik der Religionen.** Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. 271 S. Paderborn, Verlag F. Schöningh, 1936. Mk. 3.50, gb. Mk. 4.80.

Iz stručne kritike:

»Keilbachs Studie ist ein überaus beachtlicher Beitrag zu dem grundlegenden Problem der Vielheit der Religionen; sie ist für spätere Arbeiten ein ebenso notwendiger als fruchtbarer Ausgangspunkt.«

G. Wunderle (Philosophisches Jahrbuch)

»K.s Arbeit ist überaus dankenswert, weil sie nicht nur Material zusammenstellt, sondern eine wichtige Frage stellt und unter kluger Benutzung des Materials beantwortet.«

E. Raitz v. Frentz (Scholastik)

»So wird zum erstenmal in der religionsphilosophischen Literatur der dankenswerte und gelungene Versuch unternommen, dem Problem der Vielheit der Religionen rein philosophisch nahezutreten.«

V. Naumann (Zeitschrift für katholische Theologie)

»Der Behandlung dieses wichtigen und schwierigen Problems hat sich Keilbach in dem vorliegenden Buch mit Geschick und wissenschaftlicher Gründlichkeit unterzogen und dabei den schwierigen Stoff in verhältnismässig leichter Form darzustellen gewusst.«

J. de Vries (Stimmen der Zeit)

»Die anregend geschriebene Arbeit zeugt von gründlicher Kenntnis der neueren Religionspsychologie sowie von solider Vertrautheit mit der Scholastik.«

M. Rast (Gregorianum)

»Somit ist nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die Theologie dem Verf. für seine originelle, neue Wege beschreitende Arbeit zu grossem Dank

(Theologie und Glaube)

più interessanti ed utili opere che siano
questi ultimi tempi: esso non dovrebbe
he s' interessi delle questioni filosofico-

A. C. (Divus Thomas)

naissance de la littérature de sa ma-
nnes choses.«
ciences Philosophiques et Théologiques)

 NARODNE NOVINE, Zagreb (42)
Oznaka za narudžbu: UT-XI/11-8

TISKOM GLASNIKA SRCA ISUSOVA ZAGREB I. 147.